LOS INDIOS DE BRASIL

Roque Barros Laraia

COLECCIONES MAPFRE 1492

Hasta la llegada de Cabral a Brasil en 1500, se estima que la población indígena rondaba los dos millones de individuos, distribuidos por todo el territorio en innumerables pequeñas sociedades, de no más de mil personas. Esos pequeños grupos humanos habían conseguido adecuar una tecnología pobre con ecosistemas ricos, pero que ofrecían condiciones de vida difíciles. La supervivencia se alcanzaba conjugando grandes extensiones territoriales con poca población, factores que contribuyeron a la inexistencia de sociedades grandes como en los Andes o en Mesoamérica. Con la llegada de los portugueses, los indios se vieron obligados a abandonar el litoral y dirigirse al interior. Así es como el contacto de las sociedades indígenas con los hombres blancos, que se inició hace cinco siglos, en Brasil aún no ha terminado; algunos pueblos en el corazón de la Amazonia acaban de entrar en contacto interétnico. El antropólogo Roque Barros Laraia nos ofrece un atractivo trabajo sobre los indios de Brasil, de la época precolombina hasta nuestros días.

Roque Barros Laraia (1932). Doctor en Antropología. Profesor de la Universidad de Brasilia. Obras: *Indios e Castanheiros* (1978, 2.ª ed. con R. da Matta), *Cultura, um conceito antropológico* (1989, 4.ª ed.), *Tupi, Indios do Brasil Atual* (1987).

Colección Indios de América

LOS INDIOS DE BRASIL

Director coordinador: José Andrés-Gallego
Director de Colección: Claudio Esteva-Fabregat
Traducción: Mario Merlino
Diseño de cubierta: José Crespo

© 1993, Roque Barros Laraia
© 1993, Fundación MAPFRE América, S. A.
© 1993, Editorial MAPFRE, S. A.
Paseo de Recoletos, 25 - 28004 Madrid
ISBN: 84-7100-620-0
Depósito legal: M-27859-1993
Compuesto en Fernández Ciudad, S. L.
Catalina Suárez, 19 - Madrid 28007
Impreso en los talleres de Mateu Cromo Artes Gráficas, S. A.
Carretera de Pinto a Fuenlabrada, s/n., km. 20,800 (Madrid)
Impreso en España - Printed in Spain

ROQUE BARROS LARAIA

LOS INDIOS DE BRASIL

EDITORIAL
MAPFRE

ÍNDICE

Introducción 9

Primera Parte

EL PERÍODO PRECOLOMBINO

Capítulo 1. Brasil antes de Cabral 19

Segunda Parte

LA CONQUISTA: EL PERÍODO LUSO

Capítulo 2. El «descubrimiento» de Brasil 41
Capítulo 3. Los tupinambá: antiguos habitantes del Litoral 53
Capítulo 4. La expansión portuguesa 73

Tercera Parte

LOS INDIOS EN EL BRASIL INDEPENDIENTE

Capítulo 5. El imperio brasileño y los indios 89
Capítulo 6. Los terena: aliados del imperio 103
Capítulo 7. La República: indios *versus* inmigrantes 117
Capítulo 8. La marcha hacia el oeste: el nuevo expansionismo 131
Capítulo 9. Los indios y el Estado 151
Capítulo 10. Tupí, indios del Brasil actual 167
Capítulo 11. Nuestros contemporáneos indígenas 203

APÉNDICES

Cuadro cronológico 227
Bibliografía comentada 229
Índice onomástico 253
Índice toponímico 257

INTRODUCCIÓN

Corresponde a los arqueólogos descubrir cuándo pisó por primera vez el hombre el suelo que hoy llamamos Brasil. Por el momento, sólo podemos imaginar que una larga caminata habría culminado en ese momento distante. Durante muchísimos años, los caminantes y sus antepasados atravesaron glaciares inmensos, padecieron mil peligros, se enfrentaron a fieras nunca antes vistas, soportaron enfermedades desconocidas y huyeron de pueblos extraños y aguerridos. En esa inmensa caminata se perdieron en el olvido los recuerdos de las tierras de origen. Debieron crearse nuevas cosmologías, inventarse nuevos mitos, imaginar nuevos dioses, para explicar mejor la sucesión de nuevos mundos que iban desbrozando. Fue una larga caminata, de los confines de Asia hasta Brasil, en la cual se abrieron camino gracias al valor y la persistencia del hombre, y los rastros de esa gran travesía quedaron atestiguados para siempre en los huesos de los que sucumbieron.

Pero el término de esa peregrinación —como aquí fue fijado por la imaginación etnológica— no pasa de ser una figura literaria, porque los hallazgos arqueológicos, los documentos de los viejos cronistas y la propia tradición oral indican lo contrario. La nueva tierra continuó siendo escenario de largas caminatas, de fugas interminables, de migraciones mesiánicas en busca de tierras sin males, modificando completamente y volviendo a modificar a cada instante el mosaico de la distribución espacial de los innúmeros grupos indígenas que habitaron o aún habitan en el territorio brasileño.

Milenios después, nuevos «descubridores» llegaron a esa tierra y reivindicaron para sí la gloria del descubrimiento. Para ello enfrenta-

ron «mares antes nunca navegados», se sobrepusieron al miedo que tenían de los monstruos que habitaban en las profundidades marinas. En cierto modo, las dos aventuras fueron equivalentes. Todas ellas tuvieron sus héroes y sus muertos. Pero nuestro libro se refiere a los primeros habitantes de la tierra, a aquellos que solemos llamar «indios brasileños».

Además del error cometido por Colón al llamar indios a los habitantes nativos de América (confundiéndolos con los habitantes de la India), este término se transformó en una categoría social, generada por nuestra sociedad, para englobar a todos los grupos humanos que, originarios de Asia, ocuparon el territorio de Brasil hace algunos milenios, constituyéndose por tanto en los únicos habitantes de la tierra hasta que arribaron las carabelas portuguesas a comienzos del siglo XVI. Así, durante cinco siglos, hemos utilizado un único rótulo para denominar a grupos humanos fuertemente diferenciados por factores lingüísticos y culturales pero que tienen en común, además de su origen asiático, la producción de una tecnología adaptada a tipos semejantes de ecosistemas y, más recientemente, el dramático enfrentamiento con los blancos que, después de la llegada de los primeros navegantes, se dedicaron sistemáticamente a invadir sus tierras.

Únicos dueños del territorio hasta 1500, constituían una población estimada en cerca de dos millones de individuos, desparramados por todo el territorio brasileño en centenares, tal vez millares, de pequeñas sociedades, cuyos miembros raramente superaban la cifra de un millar. Esos pequeños grupos humanos habían conseguido adecuar, en el transcurso de muchos años, los recursos de una tecnología pobre con ecosistemas que, a pesar de su aparente exuberancia, ofrecían condiciones difíciles de vida. La supervivencia, no obstante, podía conseguirse razonablemente siempre que conjugasen una gran extensión territorial con una pequeña población. Estos factores contribuyeron a la inexistencia de sociedades tan grandes como las que se encontraron en los Andes, en Mesoamérica y hasta equivalentes a las de las praderas del norte.

Esta situación se modificó con la llegada de los portugueses. A partir de entonces se inició un proceso de expolio territorial y de intensa reducción poblacional. Por ejemplo, los tupinambá, cuyas aldeas se extendían por el litoral desde el Pará hasta el Paraná, fueron

prácticamente aniquilados en el siglo XVI por las armas de los blancos, o por las enfermedades que estos mismos les transmitieron e, incluso, por la apatía que los dominó cuando vieron derrumbarse ante sus ojos atónitos todo su mundo.

Una de las consecuencias de la llegada de los blancos fue el abandono del litoral por los indios. Muchos grupos, para huir de un exterminio seguro, se internaron en los bosques, reconstruyendo un tipo de vida que habían abandonado hacía mucho, cuando se dirigieran hacia la zona marítima en busca de nuevas alternativas alimenticias, representadas por las inagotables fuentes de proteínas obtenidas a través de la pesca y de la recogida de varias clases de moluscos y crustáceos.

Esta fuga hacia el interior determinó una profunda alteración de la distribución del territorio ocupado por los diferentes grupos indígenas. Presionados por los grupos originarios del este, los del interior empujaban a los que estaban en el oeste, en busca de dudosas zonas de refugio. Es muy difícil elaborar una reconstrucción de esos movimientos, dada la gran carencia de informaciones. Los europeos letrados, que llegaron en los primeros siglos, se establecieron en el litoral, evitando penetrar por los sertones del interior, temerosos de los ataques de los llamados «indios bravos». Esta tarea, con raras excepciones, fue ejecutada por hombres rudos, principalmente los *bandeirantes,* en su gran mayoría analfabetos, incapaces de describir sus aventuras y encuentros con los indios. Para muchas sociedades nativas desaparecidas, la única información existente se reduce a algunos nombres, con grafías incorrectas, que muy probablemente no corresponden a las denominaciones que usaban esos grupos para referirse a sí mismos [1]. Sin duda, muchas sociedades desaparecieron sin dejar ningún tipo de registro escrito. De ahí la importancia de las investigaciones arqueológicas que se están realizando en diferentes puntos del país.

Nuestro trabajo, mucho más que una descripción de las diferentes culturas indígenas existentes en el país, desarrolla una perspectiva histórica. Intentaremos dar una idea de la historia del encuentro

[1] Aún hoy la mayoría de los grupos indígenas brasileños está reconocida oficialmente mediante nombres que les atribuyeron los blancos y que nada tienen que ver con los que ellos usaban para referirse a sí mismos.

de las sociedades indígenas con los hombres blancos. Es una historia del contacto, iniciada hace casi cinco siglos y que aún no ha terminado. En regiones distantes de la Amazonia, lejos de las vías de circulación, existen aún varios grupos que no vivieron la experiencia de enfrentarse con seres extraños, llegados de un mundo distante y desconocido. El encuentro de los mundos, iniciado por Colón, y que ya se ha completado en la mayoría de los países americanos, forma parte aún hoy de nuestra vida cotidiana. Muchos antropólogos brasileños —y este autor es uno de ellos— pasaron por la experiencia de estudiar pueblos que, unos pocos meses antes, eran completamente desconocidos. Más que un libro de historia, nuestro texto pretende ser una forma de denuncia contra la manera en que se llevó adelante en Brasil el contacto interétnico. Para muchos grupos que consiguieron permanecer hasta hoy, el encuentro con el hombre blanco representó el principio del fin de su existencia.

Por todo ello, utilizamos el término «indio» como una categoría histórica. En el desarrollo de este libro procuraremos demostrar que esta clasificación se asocia a dos clases de estereotipos. La primera tiene sus raíces en el período iluminista y atribuye al indio actitudes consideradas positivas, resumidas en la expresión rousseauniana «buen salvaje», que sólo se encuentra en los sectores más cultos de nuestra sociedad. La segunda, mucho más difundida entre la población brasileña, asigna al nativo todas las cualidades negativas de la especie humana, como la pereza, la ignorancia, la traición y la crueldad. Ambas caracterizaciones niegan al indio la cualidad de miembro común de la especie humana, capaz de actuar tanto positiva como negativamente, según los factores circunstanciales que lo influyen.

A pesar de estas observaciones, continuaremos usando el término indio, pues ya se ha incorporado en nuestro vocabulario. Pero intentaremos usarlo desprendiéndolo de sus implicaciones estereotipadas y conscientes de que sólo lo podemos hacer en plural, dado que en singular es preferible utilizar las denominaciones nativas asignadas a cada grupo.

En una colección destinada a celebrar el viaje de Colón, este libro tiene algunas particularidades que lo distinguen de los demás. Colón es, para los brasileños, una especie de ancestro muy distante sobre el que se habla poco. La gran hazaña del «descubrimiento» se

atribuye a Cabral, quien, como Colón, viajaba en busca de la India cuando llegó al litoral brasileño. Por otro lado, los países resultantes del mundo hispánico poseen aún hoy, con rarísimas excepciones, una significativa población indígena o de origen nativo. En algunos casos, la población indígena es muy superior a la denominada blanca. Brasil, como Estados Unidos, tiene actualmente una pequeña población indígena (menos del 1% del total de sus habitantes). Además, como hemos afirmado más arriba, al contrario de muchos países americanos, el proceso de conquista y de desalojo territorial de los habitantes primitivos continúa hasta hoy, a pesar de los cinco siglos transcurridos. En todo el desarrollo de nuestro trabajo intentaremos registrar la notable capacidad de resistencia de los indios brasileños, que insisten en seguir vivos, conservando su identidad étnica, sus creencias y sus valores, a pesar de la incesante acción predadora de los blancos.

El libro se divide en tres partes. La primera, muy sucinta, se refiere al período precolombino. La precariedad del material arqueológico dejado por los indios brasileños —como veremos en el capítulo 1— y la gran tarea que aún debe realizar la arqueología brasileña, nos impide llevar a cabo un trabajo de mayor dimensión. Con todo, el capítulo 3, que busca describir la sociedad tupinambá, sirve de ejemplo para demostrar un tipo de sociedad indígena existente en Brasil antes de la llegada de Cabral.

La segunda parte se refiere a la conquista de la tierra por los colonizadores portugueses. No era, como hemos visto, una tierra desierta. Y sus habitantes reaccionaron, como mostraremos en varios capítulos, de una forma bien diferenciada. Ésta podía ser amistosa, como hicieron los aborígenes del litoral en relación con los tripulantes de la flota de Cabral, o bien con una actitud bastante aguerrida. De uno u otro modo, el resultado siempre fue el mismo: la destrucción del grupo por epidemias letales, transportadas involuntariamente por los blancos, o por los ataques desiguales, en los que los conquistadores llevaban la ventaja de su superioridad con las armas. En esta parte se trata de la expansión lusa, cómo los desbrozadores paulistas ocuparon el sertón, ampliando el territorio brasileño hasta mucho más allá de lo que determinaba el Tratado de Tordesillas. En ese proceso, muchos grupos indígenas fueron reducidos a la esclavitud. Pueblos enteros desaparecieron.

La tercera parte es la más larga porque trata de temas más próximos, sobre los que existe una mayor riqueza informativa. Se inicia con la independencia de Brasil y la constitución del único imperio de América. Se hace hincapié en el tratamiento que dio el nuevo estado a la problemática indigenista. Se otorga una especial atención al imaginario del pueblo brasileño con respecto a los indígenas. En un momento dado, en lugar de ser tratados como ancestros malditos, los indios se transforman en héroes, en los antepasados de un pueblo que llevaba el estigma de haberse constituido desde sus inicios con desterrados, con emigrantes forzados a abandonar sus tierras de origen, y con esclavos obtenidos tras un cruel pillaje de seres humanos en África. Es verdad que este movimiento indigenista repercutió más en las capas cultas de la sociedad. En general, el indio seguía siendo víctima de fuertes prejuicios.

La proclamación de la República coincide con fuertes conflictos entre indios e inmigrantes europeos, de donde surgió la necesidad de crear un organismo federal de protección a los indios.

Finalmente, en esa tercera parte, llegamos al siglo actual y sobre todo a nuestros días, cuando el expansionismo aún en marcha de la sociedad nacional provoca una serie de nuevos conflictos. Estos enfrentamientos repercuten más que los del pasado, debido a la mayor facilidad de difusión de las informaciones. Lo que ocurre con un grupo aislado en medio de la selva amazónica se vuelve no sólo un hehecho regional y, desde luego, nacional, sino algo de repercusión internacional, lo que obliga al Estado brasileño a asumir con más responsabilidad sus deberes para con las poblaciones indígenas. ¡Valga como ejemplo la cuestión de los indios yanomami, que en los últimos años ocuparon intensamente la información internacional. La presión de la opinión pública mundial fue decisiva para que el estado brasileño consintiese en demarcar una extensión de tierra muy superior a la que, en realidad, deseaba conceder. Por otro lado, esta presión ha determinado el surgimiento de actitudes paranoicas por parte de sectores del propio Estado, como si la preservación de los territorios indígenas constituyese el primer paso para la internacionalización de la floresta amazónica.

Es en este punto del libro donde mostramos que el indio deja de ser una categoría pasiva, representada sólo por portavoces que son miembros de la propia sociedad dominante. Surgen entonces los

liderazgos indígenas. Las diferencias étnicas, los antagonismos del pasado, se dejan de lado para constituir un movimiento político indígena, representado principalmente por la Unión de las Nacionalidades Indígenas. Un indio ocupa, por primera vez, un escaño en el Congreso Nacional. Las numerosas Asambleas Indígenas, realizadas en varios puntos del país, muestran que los miembros de las sociedades nativas aprendieron a defender sus propios intereses, valiéndose de las reglas del mundo de los blancos. En la elaboración de una nueva Carta Magna, la de 1988, los indios actuaron enérgicamente en defensa de sus intereses. El resultado fue un texto constitucional que incluye un excelente capítulo sobre los derechos de las poblaciones nativas.

Ciñéndose a las características de la colección, el texto privilegió el enfoque histórico. No obstante, creímos conveniente hacer tres intervalos etnográficos. En el capítulo 3 procuramos mostrar cómo vivían los tupinambá, a partir de las informaciones de los cronistas del siglo XVI y de los excelentes trabajos de reconstrucción histórica de Florestan Fernandes y de Alfred Metraux. La denominación «tupinambá» abarca a diferentes sociedades, con autonomía política, que participan de un mismo sistema cultural que estimuló el surgimiento de poblaciones relativamente grandes, asociadas a una ideología guerrera, a rituales antropofágicos, que incidieron en el desarrollo de una organización militar basada en clases de edad, lo que hizo posible el dominio del litoral hasta la llegada de los portugueses. El capítulo 6 se refiere a un grupo contemporáneo que se distingue de los demás por el hecho de ser el más urbanizado de los grupos indígenas brasileños, además de ser uno de los dos más significativos en términos poblacionales. Además, los terena forman parte de un complejo cultural, el del Chaco, que posibilitó el surgimiento de sociedades altamente jerarquizadas, al contrario de la mayor parte de las sociedades indígenas brasileñas. El capítulo 10 habla de los tupí actuales y muestra que grupos muy semejantes a los tupinambá consiguieron resistir hasta nuestros días y mantener intactas sus culturas. El relieve dado a los tupís está relacionado con la importancia que tienen en la historia brasileña.

El último capítulo —el decimoprimero— no es una conclusión. Esta historia está aún lejos de alcanzar su fin. Se trata de una relación de los grupos indígenas actuales, repartidos por las diferentes

regiones geográficas del país. La lectura de este capítulo no es esencial para la comprensión de nuestro texto. Está destinado, sin embargo, a aquellos que están interesados en tener una idea con respecto a la diversidad étnica y de distribución espacial de los indios brasileños. Esta enumeración abarca una gran variedad de situaciones, desde grupos, como los potiguara, que están en contacto hace siglos con los blancos y vienen defendiendo, a toda costa, el mantenimiento de sus identidades étnicas, hasta grupos de conocimiento muy reciente, que aún están pasando por los momentos más difíciles de relación interétnica.

Es importante considerar no sólo las consecuencias negativas del viaje de Colón y, posteriormente, de Cabral. El encuentro de los dos mundos significó también la oportunidad de intercambio de conocimientos que enriquecieron el patrimonio cultural de la humanidad. Nuestro deseo es que las celebraciones hayan servido para defender con clamor el final de la conquista y el comienzo de una nueva era, donde exista lugar para todos, principalmente para los primeros habitantes del Nuevo Mundo.

PRIMERA PARTE

EL PERÍODO PRECOLOMBINO

Capítulo 1

BRASIL ANTES DE CABRAL

Al contrario de las grandes poblaciones indígenas de los Andes, de Mesoamérica y de México, que nos dejaron un gran legado arqueológico, manifiesto en centros ceremoniales con sus pirámides, en grandes ciudades con sus monumentos, en una rica artesanía en metales preciosos, etc., los indios brasileños del período precolombino dejaron un registro arqueológico pobre y difícil de ser localizado en un país de dimensión continental (8.500.000 kilómetros cuadrados).

Vivían en pequeñas aldeas (las mayores apenas tenían más de mil habitantes); en *malocas* o viviendas aisladas, residencia de una familia extensa; o en campamentos precarios, que sólo servían de refugios provisionales. Las *malocas* que componían sus aldeas estaban construidas con unos materiales de rápido deterioro: madera y paja. No hay testimonio de la utilización de piedras para la construcción de casas o monumentos. Muchos de sus artefactos se fabricaban también con madera, paja y plumas. A pesar de la calidad de esos objetos, principalmente los de plumas, que en cambio daban una oportunidad para el ejercicio de un arte de gran belleza, todos ellos desaparecían fácilmente con el paso del tiempo, consumidos por los insectos, destruidos por la gran humedad. La artesanía en hueso o piedra fue lo único que sobrevivió a la erosión del tiempo y constituyó una fuente de información arqueológica. Testimonios de un período más reciente, los objetos cerámicos constituyen una forma de vestigio cultural más fácil de ser encontrado intacto, gracias a la posibilidad que tienen de conservarse enterrados.

La precariedad de los restos arqueológicos, impidiendo la ilusión de grandes hallazgos, sin duda contribuyó a desalentar el estu-

dio de la arqueología en Brasil. Pocos fueron los estudiosos que optaron por esa especialidad antropológica, resignados a una búsqueda de piezas fragmentadas, la mayoría de las veces de cascos, y a un trabajo difícil, con poco apoyo de las agencias financiadoras. El número de investigadores —a pesar de un gran incremento en los últimos 20 años— contrasta con la dimensión del trabajo que aún debe realizarse. La mayoría de las universidades brasileñas no invierte en la formación de arqueólogos y en la realización de investigaciones de esta naturaleza. Tradicionalmente, son unos pocos museos los que promueven esas investigaciones: el Museo Nacional, el Museo Paulista y el Museo Paraense Emilio Goledi, además de pequeños grupos de investigadores localizados en algunos departamentos universitarios de ciudades como Porto Alegre, Florianópolis, Curitiba, Belo Horizonte, Goiânia y Recife. Todos estos hechos contribuyen a la inexistencia de uno o varios trabajos que abarque un panorama general de la arqueología brasileña, que nos permita una visión global de la población precolombina dentro del territorio brasileño.

Por ello utilizaremos informaciones relativas sólo a algunas áreas. Para volver más fácil esta tarea, utilizaremos los esquemas adoptados por Fernando Altenfelder Silva, Betty Meggers y Wesley Hurt [1], que dividen el territorio en dos grandes regiones: el Brasil Amazónico y el Brasil Central y Meridional. Tomaremos también como referencia la periodización utilizada por esos autores, limitada a sólo dos períodos: el primero, que termina aproximadamente en el año 500 a.C. y que tiene una duración de cerca de 10.000 años. Están incluidas en este primer período las fases conocidas como Lagoa Santa, así como las relativas a los primeros *sambaquis* (concheros) del litoral. No existen informaciones sobre la vida humana en la Amazonia y son precarias las informaciones incluso para las demás regiones. El segundo período se inicia con la aparición de la cerámica, expresada en diferentes fases, siendo las más importantes: tupí-guaraní, Marajoara y Santarém.

[1] Fernando Altenfelder Silva & Betty Meggers, «Cultural Development in Brazil», en *Aboriginal Cultural Development in Latin American: an Interpretative Review,* editado por Betty Meggers y Clifford Evans, Smithsonian Miscellaneous Colections, vol. 146, núm. 1, Washington, 1963, pp. 119-129. Wesley Hurt, «Recent Radiocarbon Dates for Central and Southern Brazil», en *American Antiquity,* vol. 30, núm. 1, pp. 25-33.

Es verdad que autores más modernos presentan periodizaciones más extensas, que remontan la presencia del hombre en Brasil a un período que varía de 40.000 a 400.000 años. Con todo, existen muchas resistencias a la aceptación de una cronología tan remota como ésta. Arqueólogos como Betty Meggers se niegan a aceptar una datación superior a 40.000 años para la ocupación norteamericana. Partiendo del principio de que el hombre llegó a América a través del estrecho de Behring se vuelve difícil la aceptación de un lapso mayor de 40.000 años para los primeros suramericanos. Sin embargo, consideramos prematura la toma de posición en una polémica que aún está lejos de aclararse.

Hasta la década de los sesenta, la arqueología brasileña estaba más orientada hacia el estudio del Brasil central y meridional y centraba sus estudios en el llamado Hombre de Lagoa Santa y en los *sambaquis* [2] encontrados en el litoral sur. Sambaqui es una palabra de origen tupí que significa «montones de conchas», y se utiliza para designar las acumulaciones de residuos de los moluscos consumidos por los antiguos habitantes del litoral, principalmente en los estados de Río de Janeiro, São Paulo, Paraná y Santa Catarina. Según André Prous [3], los sambaquis están casi siempre localizados en las regiones de las grandes bahías y a lo largo de los manglares, cerca de afloramientos rocosos. La mayor parte de ellos, según este mismo autor, presenta la forma aproximada de una bóveda y constituyen colinas artificiales que pueden ser identificadas a través de fotografías aéreas. En esos muladares que algunos arqueólogos consideran como basuras de la cocina de los indígenas es posible encontrar fragmentos de objetos utilizados por ellos. Poco se sabe sobre los usuarios de los sambaquis o concheros. El hallazgo de huesos humanos en el interior de algunos de esos depósitos llevó a la suposición de que se habría tratado de una especie de monumento y no de un montón de basura. Pero no se puede despreciar la hipótesis de que esos huesos hubieran pertenecido a víctimas de algún ritual antropofágico. Pero es grande el número de huesos encontrados en concheros, con sig-

[2] Estos depósitos de conchas de moluscos, con evidencias de ocupación humana, se encuentran también en el hemisferio norte. Los daneses utilizan la denominación «kjokkenmodding», que corresponde a los «shellmound», en inglés.

[3] André Prous, *Arqueologia Brasileira,* Editora da Universidade de Brasilia, Brasilia, 1992, 605 pp.

nos de un cuidado que indica una forma determinada de sepultura, lo que lleva a la necesidad de una definición más precisa de la naturaleza de esos depósitos de conchas. Es importante, sin embargo, no confundir los sambaquis con concheros naturales. Ya en el siglo pasado, Carlos Wiener [4] se refería a tres tipos distintos de sambaqui:

> 1.º Sambaquis naturales. 2.º Sambaquis como producto de la indolencia humana que no arrojaba en sitios más apartados los restos de las comidas; es a éstos a los que denominamos sambaquis de origen simultáneamente artificial y fortuito. 3.º Sambaquis como obra de la paciencia del hombre que, durante un largo lapso de tiempo, tenía en vista un fin definido, es decir, sambaquis artificiales, verdaderos monumentos arqueológicos.

En suma, existen aún muchos interrogantes con respecto a estos concheros brasileños, pero la investigación de los mismos se ve dificultada por la acción predadora de los fabricantes de cal, que se aprovechan de la gran concentración de materia prima disponible, a pesar de la prohibición del Departamento del Patrimonio Histórico y Artístico Nacional, que puso esos lugares bajo su protección.

No hay dudas de que el Hombre de Lagoa Santa, cuyos vestigios se encuentran en cavernas y abrigos rocosos de la región central del estado de Minas Gerais, vivió hace cerca de 10.000 años. Ésta fue una época de grandes transformaciones climáticas. El largo período de sequía que predominó entre los años 13000 y 12000 a.C. fue sustituido por un gran período de cambios violentos, con fuertes lluvias, con el clima aún frío, aunque presentando una tendencia al calentamiento y a un aumento de la humedad [5]. Estas condiciones naturales hacían aún necesarias las cavernas y los refugios como formas preferidas de habitación. En los sitios estudiados se encontró gran cantidad de hachas de piedra, proyectiles de hueso y piedra, cuentas, esquirlas y fragmentos de cristal de cuarzo, además de otros instrumentos líticos. En las paredes de las cavernas de la región de Lagoa Santa es posible encontrar pinturas rupestres que representan escenas de caza, además de figuras humanas. Los estudios de los huesos de Lagoa Santa demostraron que poseían características mor-

[4] Carlos Wiener, «Estudos sobre os sambaquis do sul do Brasil». *Archivos do Museu Nacional*, I, Río de Janeiro, 1876, p. 15.

[5] André Prous, *op. cit.*

fológicas muy distintas de las de los indios botocudos, lo que contradecía una teoría vigente desde el siglo pasado, la cual hablaba de un parentesco entre los antiguos habitantes de Lagoa Santa y los grupos indígenas del este mineiro. Es más probable el parentesco del Hombre de Lagoa Santa con los formadores de los concheros del litoral.

En la región amazónica es prácticamente imposible encontrar vestigios de grupos humanos pre-ceramistas, aunque ello no sea una prueba de la no existencia de los mismos. Las características climáticas como el alto grado de humedad hacen inviable la conservación de artefactos fabricados con huesos y madera. Así, solamente cuando comienzan a llegar a la Amazonia pueblos ceramistas provenientes del oeste y del noroeste, se hace posible el trabajo arqueológico. Basados en los estudios etnológicos de las poblaciones indígenas actuales, tendríamos que imaginar que los antiguos habitantes de la Amazonia vivían en pequeños grupos, aislados en el interior de la floresta o en las márgenes de los grandes ríos. Pero las evidencias arqueológicas parecen invalidar la solidez de esta suposición. Alrededor del año 1000 a.C., una forma poco elaborada de cerámica, representada por cuencos y vasijas redondeadas, con superficie tosca o pulida, comenzó a fabricarse en la isla de Marajó. Para Meggers [6], la presencia de «restos cerámicos similares en la costa norte de Colombia, dos milenios antes, sugiere una influencia venida de esa dirección». Según la misma autora, durante los siglos siguientes se desparramaron por todo el valle del Amazonas y de sus principales afluentes pequeñas aldeas de horticultores ceramistas. Estas poblaciones, sin duda, no diferían mucho de las actuales poblaciones indígenas de la región, preocupadas por mantener un crecimiento demográfico bajo, capaz de permitir la supervivencia compatible con una tecnología de producción agrícola limitada. Esta limitación se compensaba con la pesca, la caza y la recolección, que pueden ser abundantes en algunas épocas del año.

Transcurrido medio milenio después del surgimiento de las formas simples de cerámica en el delta amazónico, surge un tipo de cerámica policromada, asociada a un mayor desarrollo cultural. En la

[6] Betty Meggers, «A Pre-columbian Colonization of the Amazon». *Archaeology*, IV, núm. 2, Nueva York, 1951, p. 113.

isla de Marajó se encuentran los vestigios de terraplenes construidos para entierros, lo que posibilitaría la creación de áreas funerarias a salvo de las inundaciones periódicas. Los enterramientos encontrados pueden adoptar una forma sencilla o la de grandes urnas funerarias, que según Meggers reflejan un modo de diferenciación social. Grandes urnas pintadas y muy elaboradas tienen a sus lados urnas sencillas, sin decoración. Este hecho puede indicar sepelios múltiples, como por ejemplo un gran señor con sus esposas o siervos. Asociados a los enterramientos existe una gran profusión de objetos funerarios como pequeños tangas de cerámica destinadas a cubrir el pubis femenino, adornos de orejas, silbatos, pequeñas figuras, etc. La sofisticación de la cerámica funeraria contrasta con la sencillez de la utilitaria, que sigue presentando una superficie lisa.

Poco antes de la llegada de los europeos, surge una nueva cerámica en la desembocadura del río Tapajós, en la cual «adornos antropomorfos y zoomorfos se aplicaban profusamente a vasijas de formas poco usuales, lo que creaba un efecto rococó». Al lado de esta cerámica se encuentran amuletos de piedras verdes, que representan pequeñas ranas. Los primeros colonizadores europeos llegaron a entrar en contacto con los indios tapajó, que se hicieron famosos por su capacidad guerrera, además de sus habilidades artísticas. El 25 de junio de 1542, la expedición del capitán español Francisco de Orellana fue atacada por cerca de 200 canoas, cada una con 20 ó 30 guerreros tapajó. Frei Carvajal, uno de los componentes de la misma, se quedó impresionado con la belleza de los adornos plumarios y por el hecho de combatir al son de grandes trompetas, tambores y otros instrumentos musicales. Orellana tuvo que continuar su viaje sin conseguir establecer contacto con los tapajó, que le hostigaron hasta que abandonó sus territorios. En 1626 rechazaron el intento de dominación portuguesa, intento que se hizo a través de una expedición dirigida por Pedro Teixeira, proveniente del Pará. En 1639 los derrotó finalmente Bento Maciel. Alrededor de los finales del siglo XVII, la cultura tapajó estaba prácticamente extinguida.

Pero en toda la extensión del valle amazónico predominó, en el período precolombino, la existencia de pequeños grupos que ocupaban aldeas de pequeña permanencia y utilizaban una cerámica sin grandes preocupaciones decorativas. La gran existencia de yacimientos arqueológicos en una determinada área no siempre es índice de

una gran población. Muchas veces representan aldeas que fueron ocupadas sucesivamente por un mismo pueblo en un determinado período de tiempo. Sigue siendo, no obstante, un misterio que ha de ser resuelto por los arqueólogos. ¿Qué ocurrió con los marajoara, productores de las grandes cerámicas funerarias y poseedores de una sociedad altamente estratificada, tan diferente de las demás existentes en la Amazonia? Cuando llegaron los blancos, la isla de Marajó estaba ocupada por grupos indígenas semejantes a los otros grupos amazónicos. Betty Meggers llegó a presentar en distintos momentos dos explicaciones: la primera es que esta sociedad habría alcanzado su desarrollo antes de llegar a la región y desapareció rápidamente, en virtud de las condiciones geográficas, que no favorecían el mantenimiento de una sociedad con tal nivel de complejidad. La isla de Marajó habría sido, pues, invadida por indígenas semejantes a los de la Amazonia actual. Cuando los europeos llegaron a la región, solamente encontraron los vestigios de los ceramistas marajoara, que dominaron el estuario del Amazonas. En la segunda, admite que la región tenía las condiciones para el mantenimiento de una gran sociedad:

> Los lagos de la vega abundaban en peces, fácilmente capturables cuando bajaba el nivel de las aguas. Inmensas bandadas de patos y otras aves iban a alimentarse de semillas de capín y, a su vez, atraían a numerosos yacarés. La tortuga fluvial, que alcanza hasta un metro de altura, era aprovechada en todas las etapas de su ciclo vital, incluyendo huevos, tortugas recién nacidas y adultas. El manatí, un gran mamífero acuático, era apreciado por su carne. Entre las principales plantas salvajes estaba la victoria regia, un lirio gigante acuático, con raíces y semillas comestibles... Esas fuentes de subsistencia estaban disponibles principalmente durante la bajamar y la mayoría de ellas, sumamente perecedera, no podía ser almacenada para el consumo durante la estación húmeda. No obstante, complementadas con el maíz de cultivo doméstico y la mandioca, podían sustentar a una población relativamente densa [7].

Esta segunda posición no se refiere a la desaparición de la sociedad marajoara. Otro intento de explicación es el de Heloisa Alberto Torres [8], que comparó los objetos marajoara con los fabricados por

[7] Betty Meggers, *América Pré-Histórica,* Paz e Terra, Río de Janeiro, 1970, pp. 155-156.

[8] Heloisa Alberto Torres, *Arte Indígena da Amazônia,* Publicaçoes do Serviço de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, núm. 6, Río de Janeiro, 1940, xv pp.

los indios encontrados en la Amazonia después de la llegada de los europeos. Con esta comparación, Torres se propuso refutar la idea de que los ceramistas marajoara «habrían alcanzado un nivel de civilización más elevado del generalmente dominante entre los habitantes de las selvas brasileñas en la época del descubrimiento de América». Concluye la autora que

> la forma general de los vasos, muy próxima a la de los cestos utilizados por poblaciones indígenas amazónicas actuales; el carácter rígidamente geométrico de los motivos que decoran sobre todo las piezas grabadas *au champ levé*, la intersección en esas mismas piezas de bandas paralelas que tanto recuerdan a las de los cestos trenzados, y sobre todo el desarrollo contradictorio entre el arte del alfarero (muy rudimentario) y el del decorador (tan elaborado) parecen apuntar fuertemente en el sentido de la precocidad del arte de la cerámica entre aquellos habitantes de la selva. Jóvenes alfareros, viejos artistas trenzadores, los marajoaras habrían trasladado al elemento plástico los dibujos trazados en la materia rígida de las tiras entrelazadas de sus cestos.

Creemos que son necesarias más investigaciones arqueológicas para poner fin a la discusión sobre la naturaleza de la sociedad que produjo las obras de arte de Marajó.

La arqueología brasileña se ha valido de las informaciones de los cronistas del siglo XVI (véanse capítulos 2 y 3) para la localización de los lugares ocupados por los tupís del litoral, más precisamente los tupinambás. Así, por ejemplo, un mapa elaborado en 1557 por Jean de Lery permitió que una arqueóloga moderna, Maria da Conceição Morais Coutinho Beltrão, localizase una de las aldeas situadas donde hoy se levanta la ciudad de Río de Janeiro. De los 22 grupos locales descritos por el cronista, sólo dos yacimientos arqueológicos fueron encontrados en áreas de ocupación estatal, que por eso mismo sobrevivieron a ondas sucesivas de construcciones realizadas en Río de Janeiro en el transcurso de los últimos cuatro siglos. De estos dos yacimientos —uno localizado en Manguinhos, en un área perteneciente al Ministerio de Salud, y otro en la isla del Governador, en terrenos pertenecientes al Ministerio de Marina—, solamente el último permitió una investigación más cuidadosa, la cual proporcionó informaciones etnográficas que sirvieron para confirmar lo que fue relatado por los cronistas que visitaron Río en los

albores de su historia. Investigaciones arqueológicas realizadas en estratos más profundos del mismo yacimiento nos llevan a creer que la sociedad tupinambá, tal como fue descrita por los viajeros europeos, no era muy diferente dos o tres siglos antes de la llegada de los blancos.

En su momento realizamos un trabajo conjunto con la mencionada arqueóloga [9] intentando establecer mecanismos de cooperación entre el método arqueológico y la interpretación etnológica, en este caso una interpretación de segundo orden, por basarse en los relatos de los cronistas del siglo XVII y a pesar de la comprobación de las dificultades de trabajo, teniendo en cuenta que gran parte de las expresiones culturales de los antiguos habitantes de Guanabara adquirió forma en una materia prima de poca durabilidad. Fue posible, no obstante, demarcar la dimensión de la aldea, la extensión de su patio central, donde se realizaban las ceremonias mágico-religiosas, así como encontrar los restos de las estacas y de los fogones que formaban parte de las malocas. El hallazgo de algunos adornos, fabricados con piedra o hueso, como los tembetás (del tupí: «piedra del labio»), pendientes y peines, representan, no obstante, una parcela muy pequeña dentro del conjunto de adornos que utilizaban los tupinambá, constituidos en su mayoría de adornos hechos de plumas, de tejidos o cordones de algodón u otras fibras vegetales. Sabemos de la existencia de estos materiales a través de los relatos históricos y de la observación de los mismos en grupos tupí-guaraní contemporáneos.

En esa investigación hubo dos aspectos interesantes. El primero consistió en la localización de varios campamentos en la región de Guaratiba, asentados en pequeñas elevaciones arenosas de menos de 50 cm. de altura, circundadas por el mangle, que proporcionaba a sus moradores una gran posibilidad de obtención de mariscos para su alimentación, debido a la presencia de bancos de moluscos. Estos campamentos estaban constituidos por casas de menores dimensiones que las encontradas en la isla de Governador, lo que nos llevó a la suposición de que fueran viviendas provisionales y de ocupación

[9] Maria da Conceição M. Coutinho Beltrão y Roque de Barros Laraia, «O Método Arqueológico e a Interpretação Etnológica», *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, 17, Río de Janeiro, 1969, pp. 203-218.

estacional. El material cerámico encontrado en esos sitios es semejante al encontrado en la gran aldea de la isla de Governador. El hallazgo de un enterramiento simultáneo de una mujer y un niño, en el interior de una de esas casas, es coherente con las prácticas tupinambá y con la costumbre entre los tupís contemporáneos de sepultar a la madre junto con su hijo cuando aquélla fallece como consecuencia del parto. Este procedimiento se justifica con la alegación de que el niño no tendría posibilidades de sobrevivir sin su madre.

La relación de los habitantes de los campamentos de Guaratiba con los de la aldea tupinambá nos permitió suponer que, en una determinada época del año, la totalidad o gran parte de la aldea se desplazaría hacia Guaratiba para dedicarse a mariscar. Tal procedimiento es muy común entre los grupos tupís de la floresta tropical. Después de trabajar la tierra, los habitantes de una aldea se dividen en pequeños grupos que buscan caminos diferentes en la floresta, donde durante algunas semanas viven de la recolección, de la caza y de la pesca. Se trata de un procedimiento estratégico tendente a atenuar los efectos de la carencia de alimentos en la población global de la aldea. Los hallazgos arqueológicos demuestran que este procedimiento ya se utilizaba en el período precolombino.

El segundo aspecto de interés fue la localización en la aldea de la isla de Governador de material europeo (fragmentos de vajilla), lo que comprueba que el referido grupo local entró en contacto con los primeros colonizadores. El hecho de haberse encontrado también vestigios de una empalizada alrededor de la aldea parece ser un indicio más del contacto interétnico. Aunque no haya una posición unánime entre los antropólogos brasileños, gran parte de ellos está convencida de que las empalizadas que aparecen en los dibujos hechos por los cronistas son copias de las fortificaciones portuguesas. En ningún grupo tupí de la actualidad se han encontrado fortificaciones semejantes.

En el capítulo 3, utilizando las informaciones de los cronistas del siglo XVII, describiremos la situación de los tupinambás en ocasión de la llegada de los primeros europeos. En este capítulo, no obstante, lo importante es mostrar, a través de la arqueología, cómo los tupís ocuparon la mayor parte del litoral brasileño.

El tronco lingüístico tupí se subdivide en varias familias, siendo la más importante —desde el punto de vista de la dispersión geográ-

fica— la que denominamos tupí-guaraní. A esta familia pertenecían los tupinambás y los guaraníes. Mientras que los primeros dominaban el litoral desde el Pará hasta el Paraná, los guaraníes ocupaban las tierras interiores de los ríos Paraná, Paraguay y Uruguay, pero abarcaban también una parte considerable del litoral sur.

El arqueólogo J. P. Brochado, al analizar la distribución de la cerámica, de la tradición polícroma amazónica, en el este de América del Sur, concluyó que tanto los tupinambás como los guaraníes habrían partido de un punto común alrededor de los principios de nuestra era. Los antepasados de los guaraníes habrían remontado los ríos Madeira y Guaporé y llegado a las cuencas del Paraná y del Uruguay, y desde ahí al litoral sur. Los tupinambás habrían bajado por el Amazonas y desde su desembocadura, a través del litoral, llegado al nordeste. «Cerca de 500 años antes de la llegada de los europeos, las dos mandíbulas de los frentes de expansión guaraní y tupinambá se unieron finalmente en una frontera situada en el curso del río Tieté» [10].

Para Brochado, existe la posibilidad de una ruta alternativa para los tupinambás en su marcha hacia el sur, los valles del Araguaia y Tocantins. Se trata sólo de una hipótesis, pues faltan evidencias arqueológicas, principalmente en el Araguaia. Sin embargo, es significativa la presencia, aún hoy, de numerosos grupos tupí-guaraní.

Maria Cristina Scatamacchia demostró la existencia de una zona de frontera entre las culturas guaraní y tupinambá, en el valle del Ribeira, al sur del estado de São Paulo. Las informaciones de los cronistas nos permiten suponer que esa área fronteriza pudo ser ampliada hacia el litoral del Paraná y la región norte del estado de Santa Catarina. La razón está en que, en el siglo XVI, los guaraníes dominaban toda la costa atlántica «desde la barra del Cananéa hasta el Rio Grande do Sul y sus grupos se extendían hasta los ríos Paraná, Uruguay y Paraguay» [11]. Es verdad que tuvieron que convivir, en este inmenso territorio, con otras etnias, lo que, según Scatamacchia, puede comprobarse a través de la confluencia de diferentes tradicio-

[10] José Proenza Brochado, *An Ecological Model of the Spread of Pottery and Agriculture into Eastern South America,* tesis de doctorado, University of Illinois at Urbana-Champaign, 1984.

[11] Alfred Metraux, *apud* Maria Cristina Mineiro Scatamacchia, *A tradição Policrômica no Leste da América do Sul evidenciada pela ocupação Guarani e Tupinambá: Fontes Arqueológicas e etno-históricas,* tesis de doctorado, Universidad de São Paulo, 1990, p. 105.

nes ceramistas. Entre los pueblos que tuvieron contacto con los guaraníes se destacan los charrúas, los jê (kaingang y xokleng), además de las poblaciones del Gran Chaco. Estos contactos explican las diferenciaciones encontradas entre los diversos grupos guaraníes.

Además de la similitud lingüística, los guaraníes presentaban otras varias semejanzas con los tupinambás, principalmente la forma de adaptación ecológica que privilegiaba el establecimiento de los grupos locales en el interior, o en la proximidad de los bosques subtropicales [12]. Lo que los diferencia de los tupinambás es su gran contingente poblacional. Este crecimiento mayor tal vez pueda explicarse por el hecho de haber completado su desplazamiento a partir de la región amazónica, en un período muy anterior al de los tupinambás. Algunos autores llegan a estimar una población de 1.500.000 habitantes en la época inmediatamente anterior a la llegada de los blancos. No es una cifra absurda cuando consideramos que, en 1690, existían 30 reducciones jesuíticas, «ninguna de las cuales de menos de 6.000 indios, superando algunas los 8.000 habitantes. Había, pues, a finales del siglo XVII, aproximadamente 200.000 guaraníes (sin contar las tribus libres)» [13]. Es ésta una cifra significativa para un pueblo que, desde mediados del siglo XVI, venía sufriendo un intenso proceso de despoblación, agravado por el hecho de que las reducciones jesuíticas habían facilitado la acción nefasta de las epidemias.

El extremo sur de Brasil era, por tanto, en el período precolombino, el hábitat de numerosos grupos guaraníes que se diferenciaban de los demás pueblos de la región por su actividad como agricultores y ceramistas. La gran extensión territorial permitió la existencia de enclaves que albergaban a otras etnias que no constituían una seria amenaza militar para los guaraníes. La amenaza de hecho eran los payaguá y los guaikuru, en el límite norte del territorio guaraní, que les obligó a buscar una alianza con los españoles. Esta alianza demostró ser tan nociva como la belicosidad de sus enemigos nativos.

Finalmente, sigue siendo un tema atrayente para la arqueología —y también para la etnología y la lingüística— la investigación del

[12] *Idem, ibidem,* p. 108.

[13] Pierre Clastres, *A Sociedade Contra o Estado,* Livraria Francisco Alves Editora, Río de Janeiro, 1978, p. 67.

expansionismo tupí-guaraní, que durante dos milenios ocupó una parte considerable del este de Brasil, una gran parte del territorio paraguayo, el norte de Argentina, además de intrusiones en tierras peruanas y bolivianas. En la elucidación de este proceso, la configuración etnográfica actual de los valles del Guaporé y del Madeira permite formular preguntas cuyas respuestas son imprescindibles para comprender la dispersión tupí-guaraní. La primera pregunta es por qué estos dos valles siguen siendo el hábitat de todas las demás familias lingüísticas tupí. ¿Y por qué estas otras familias no participaron del proceso de expansión tupí-guaraní? Las respuestas para estas preguntas dependen todavía de la realización de más investigaciones arqueológicas y etno-históricas.

Al alcanzar sus nuevos territorios, los guaraníes y los tupinambás desalojaron a grupos que los arqueólogos consideran como pertenecientes a una etapa cultural más antigua, a la que denominan edad arcaica. A esta edad pertenecen grupos esencialmente recolectores y que vivían en condiciones ambientales muy próximas a las condiciones actuales, si no idénticas [14]. Algunos de los niveles arqueológicos de esa edad presentan vestigios de una cultura tecnológica poco variada y numéricamente reducida. En otros niveles surgen formas más especializadas y más cuidadosamente manufacturadas. Esta diferenciación lleva a suponer la existencia de una edad arcaica superior y una arcaica inferior, aunque algunos arqueólogos prefieran evitar esta división.

En las áreas ocupadas por los tupinambás es posible encontrar los vestigios de grupos como los coroados, los puri y los goitaká. Los primeros poseían una cerámica muy sencilla, producida en pequeña cantidad. Los vestigios de las aldeas indican una permanencia de corta duración. La agricultura era bastante incipiente, lo que determinaba un énfasis en las actividades relacionadas con la recolección, la caza y la pesca. Los puri, también pertenecientes al tronco lingüístico macro-jê, no poseían agricultura y presentaban una cerámica aún más rudimentaria que la de los coroados [15]. Vivían en pequeños grupos y sobrevivían gracias a la recolección de frutos y raíces, de la

[14] Maria da Conceição Morais Coutinho Beltrão, *Pré-História do Estado do Rio de Janeiro,* Editora Forense-Universitária, Río de Janeiro, 1978, p. 127.

[15] *Idem, ibidem,* p. 128.

caza y de la pesca. Los goitaká, que llegaron a ser conocidos por los primeros europeos, probablemente vivían en las mismas condiciones, pero no existen informaciones etnográficas que permitan distinguirlos de los puri. Es muy probable que exista una confusión entre los yacimientos arqueológicos dejados por ambos.

Pero la arqueología se ha preocupado por grupos de una era arcaica, muy anterior a la llegada de los blancos, contemporáneos de los llamados Hombres de Lagoa Santa y de los sambaquis, y que más recientemente han sido clasificados como paleoindios. Éste es un término bastante discutible, utilizado con más frecuencia para designar poblaciones indígenas americanas que convivieron con animales actualmente extinguidos. Se usa también para caracterizar a las poblaciones del Pleistoceno y comienzo del Holoceno, a pesar de las dudas en cuanto a la validez de esta cronología para América del Sur. De cualquier modo, el término ha sido útil para distinguir a las poblaciones más antiguas, aquellas que vivieron hace cerca de 10.000 años o más. Existen actualmente muchas excavaciones en lugares ocupados por esas poblaciones, por lo que nos limitaremos a la presentación sólo de algunos ejemplos.

Pedro Ignacio Schmitz estudió diversos refugios en el municipio de Serranópolis, en Goiás, donde existe una gran variedad de ambientes naturales: «campos que cubren las planicies más altas y menos drenadas, matas en suelos provenientes de la descomposición de las manchas de basalto, sabanas en suelos oriundos de la descomposición del gres, pantanos a lo largo de los ríos». Los sitios estudiados fueron datados en cerca de 9.000 años. Las capas arqueológicas son poco espesas, constituidas casi exclusivamente por los residuos producidos por el hombre: ceniza, carbón, restos de alimentos e instrumentos. Existen indicios de que los habitantes de esos refugios convivieron con un clima más cálido y más húmedo que el actual. Eran recolectores y cazadores y se servían de instrumentos de piedra astillada, además de puntas de flechas y anzuelos fabricados con hueso. Los muertos eran enterrados en posición plegada, en decúbito lateral, como indican las sepulturas encontradas en algunos de los sitios. La alimentación se basaba principalmente en la caza y se completaba con la pesca, la recolección de frutas, moluscos y huevos.

La arqueología no dispone aún de investigaciones sobre los pueblos que constituyeron una transición entre los indígenas no cera-

mistas, carentes de agricultura, que vivieron en el interior de Goiás, hace cerca de 9.000 años, y los horticultores y ceramistas que ocuparon la misma región entre los siglos XI y XVI de nuestra era. Existen innúmeros estudios arqueológicos de esas poblaciones que, probablemente, son los antepasados inmediatos de las tribus encontradas por los europeos a comienzos del período colonial.

Los arqueólogos clasifican los hallazgos referentes a ese período según diferentes tradiciones culturales: aratu, sapucaí, uru, una y tupí-guaraní, entre otras. No pretendemos hacer una distinción detallada de esas fases, sino acentuar lo que tienen en común, para establecer un panorama genérico de la vida indígena en los cinco siglos que precedieron al contacto.

Al contrario de la fase arcaica, arriba comentada, los indios vivían predominantemente en aldeas. Sólo en la tradición una existe la evidencia de la ocupación de refugios en las formaciones rocosas. Las aldeas tenían una forma y una dimensión variadas, pero podían ser tan grandes como las encontradas al oeste del estado de Goiás, perteneciente a la tradición aratu, consistente en dos círculos de viviendas.

La cerámica asociada a todos esos lugares, de diferentes tradiciones, consiste básicamente en vasijas sin decoración, que pueden estar pintadas de rojo, en la tradición uru, y oscurecidas, en la tradición una. Las formas y las dimensiones varían mucho. Grandes dimensiones son representativas de las tradiciones aratu y sapucaí; pequeñas en las tradiciones una y uru. En las cerámicas de gran dimensión predominan las formas esféricas, ovoides o elípticas; en las más pequeñas, prevalecen los platos, los cuencos de base plana y las ollas.

Se han encontrado sepulturas en urnas (aratu y sapucaí), o sencillas, con los muertos en posición plegada (una). En el caso de la tradición sapucaí existen indicios de sepelios secundarios [16]. Se han encontrado también esqueletos de niños cubiertos de grandes cuentas de collares hechas con semillas nativas (una).

Los vegetales cultivados eran sobre todo ñame, batata, además de otros tubérculos, y maíz. En algunos casos aparece la mandioca

[16] Se define el sepelio secundario como el ritual funerario muy común entre los indios brasileños de desenterrar al muerto, unos 30 días después del primer entierro, y limpiar y adornar sus huesos, que son colocados en una urna o cestos y enterrados definitivamente.

amarga. En todos los sitios se encuentran grandes cantidades de residuos de cacerías (principalmente cerdos salvajes, venados y primates).

Schmitz y Barbosa hicieron un intento de asociar a los habitantes de esos lugares con los indígenas encontrados por los europeos, a partir del argumento —en nuestra opinión correcto— de que «sería difícil explicar que la población horticultora, firmemente establecida en el lugar, no fuera la que allí se desarrolló en los siglos anteriores. En favor de su estabilidad hablan las numerosas taperas de aldeas sucesivas de la misma cultura y tecnología, que en casi todas las fases se yuxtaponen durante siglos en el mismo lugar» [17]. Para estos autores, la fase Mossamedes, de la tradición aratu, está constituida por los vestigios de los kayapó prehistóricos. Y las tradiciones una se refieren a los jê centrales (xavante, xerente, xakriabá o goyá). En todos los casos, se admite que hacen falta investigar más para llegar a estas conclusiones, a pesar de todos los argumentos lógicos que las sustentan. Consideramos razonable la suposición de que el panorama indígena encontrado por los europeos era el mismo que predominó en los cinco siglos anteriores. Las grandes modificaciones, al acarrear una movilidad desordenada de numerosas poblaciones indígenas, derivan del impacto del encuentro de los dos mundos. Los supervivientes de ese enfrentamiento, que siguen llevando una vida tribal, «deben de haber reorganizado una vez más su sociedad y su cultura con los restos que salvaron del impacto colonial, readaptándolas dentro de nuevas condiciones y necesidades» [18]. La demostración de ese reajuste se hará manifiesta en los próximos capítulos.

Lamentablemente, son pocos los datos resultantes de investigaciones de antropología física sobre las características anatómicas de la prehistoria brasileña. En los últimos 50 años, mientras que se desarrollaba la antropología cultural, la antropología física prácticamente había desaparecido en Brasil. Salvo el trabajo de unos pocos genetistas, interesados en las características fenotípicas de la pobla-

[17] Pedro Ignacio Schmitz & Altair Sales Barbosa, «Horticultores Pré-Históricos do Estado de Goiás», *Instituto Anchietano de Pesquisas,* UNISINOS, São Leopoldo, 1985, p.33. Este artículo ha sido fundamental para la síntesis que hicimos del período referente a los horticultores en los cinco siglos anteriores al contacto.

[18] *Idem, ibidem,* p. 35.

ción brasileña, no se ha hecho nada más en relación con los aspectos biológicos de los grupos indígenas brasileños. Así, a modo de ilustración, presentaremos algunos datos antropométricos relativos a algunos grupos indígenas brasileños de la actualidad, sirviéndonos del trabajo de Emílio Willems [19], que se sirvió de las medidas obtenidas por Harald Schultz, en 1948, en su condición de investigador de la Sección de Etnología del Museo Paulista. Los datos obtenidos por Schultz fueron comparados con los de Paul Ehrenreich, publicados en 1897. Las fechas de las mediciones dan una idea de la antigüedad de los datos antropométricos disponibles.

Willems centró su análisis en un grupo tupí-guaraní, los tapirapés, localizados en el estado de Mato Grosso, muy próximos a la isla de Bananal. Lo que atrajo su atención fue la baja estatura media de esos indios (1,57 m para hombre y 1,47 m para mujeres), si se la compara con la de otros indios: kamayurá (también tupí-guaraní), 1,64 para los hombres; karajá, 1,69 m para los hombres; y bororo, 1,73 m. para hombres. Teniendo en cuenta las escalas de variación, las diferencias se vuelven aún más acentuadas. La estatura máxima encontrada entre los tapirapés fue de 1,67 m. Entre los kamayurás, la estatura es de 1,72; de 1,79 m entre los karajás; y de 1,91 m. entre los bororos. De cualquier manera, no son necesarias estas mediciones para saber que los tupís son generalmente bajos y los jê alcanzan una estatura muy elevada.

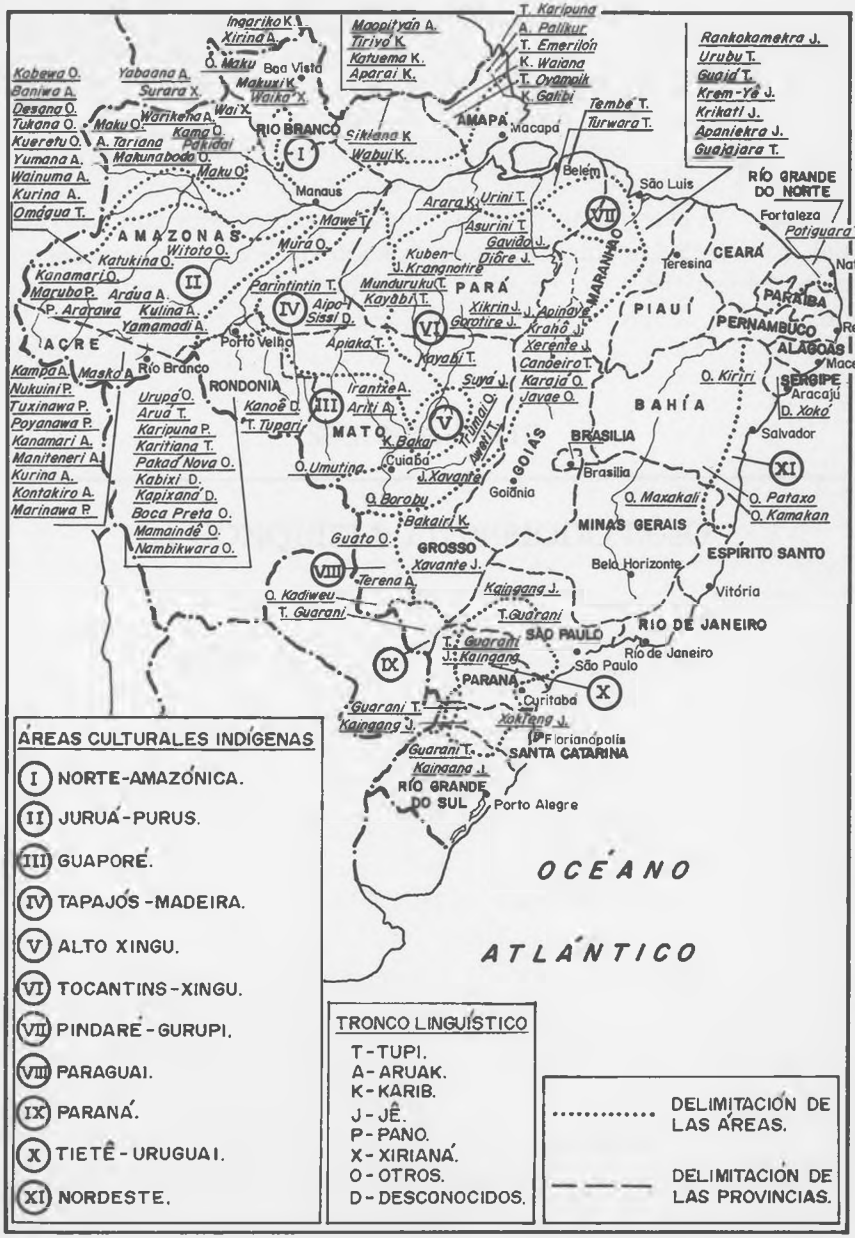
La braquicefalia es predominante entre los tapirapés, como los bororos, mientras que los kamayurás, nahukuás y bakairis presentan índices mesocéfalos. Solamente los karajás presentan dolicocefalia, constituyéndose en uno de los pocos ejemplos de esta forma craneana entre los indios brasileños contemporáneos.

En lo que se refiere al grupo sanguíneo, todos los tapirapés pertenecen al grupo 0. Tal hecho no constituye ninguna novedad, pues éste es el tipo sanguíneo de prácticamente todos los indios brasileños.

El examen de los índices de apartamiento de la media entre los tapirapés dio como resultado valores muy bajos, lo que significa una gran homogeneidad somática dentro del grupo.

[19] Emílio Willems, «Característicos antropométricos dos Tapirapé», en Herbert Baldus, *Tapirapé, Tribo Tupi no Brasil Central,* Companhia Editora Nacional, Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1970.

La presentación de estos datos tiene sólo un fin ilustrativo. La falta de datos comparativos entre los otros grupos brasileños hace difícil entender la significación de los mismos. Es preciso destacar además que, después de tomar estas medidas, se produjeron factores que no pueden despreciarse, como el cambio en los regímenes alimenticios a consecuencia del contacto y, en el caso específico de los tapirapés, el gran número de casamientos intertribales con sus vecinos karajás. Solamente una revitalización de las investigaciones en antropología física en Brasil podrá aportar las informaciones que nos habría gustado poner a disposición de nuestros lectores.



Mapa etnográfico de Brasil.

SEGUNDA PARTE

LA CONQUISTA: EL PERÍODO LUSO

Capítulo 2

EL «DESCUBRIMIENTO» DE BRASIL

Toda la América del Sur sería parte del mundo hispánico si no fuese por la escuadra, compuesta de trece carabelas bajo el mando de Pedro Alvares Cabral, que zarpó de la desembocadura del río Tajo el 9 de marzo de 1500. Esa escuadra, que pretendía llegar a la India, siguió la ruta de Vasco da Gama, que, tres años antes, había rodeado el extremo sur del continente africano y había llegado a Calcuta, en la India, el 24 de mayo de 1498. Cabral recibió por escrito la recomendación de que, a la altura de Guinea, se apartase lo más posible de África, a fin de evitar el peligro de las calmas marinas. Se apartó tanto que el día 22 de abril avistó un monte, al que llamó Monte Pascoal [1]. El día 24 navegó cerca de 10 leguas hacia el norte, en busca de un mejor atracadero que fue denominado Porto Seguro. Dos días después, siendo domingo de Pascuilla, ordenó que Frei Henrique de Coimbra celebrase una misa, a la que asistieron los perplejos habitantes del Islote da Coroa Vermelha. Al otro día mandó erigir una cruz grande de madera, con las armas de la Corona portuguesa, y bautizó la nueva tierra como Isla de Santa Cruz.

Partió hacia la India el día 2 de mayo, pero antes ordenó que la nave de Gaspar Lemos volviese a Portugal para dar las buenas nuevas al rey don Manuel. Gaspar Lemos fue el portador de la carta escrita por Pero Vaz de Caminha, el primer documento que describe la tierra y a sus habitantes.

[1] No pretendemos discutir aquí la cuestión de la intencionalidad o no del descubrimiento de Brasil. Por otro lado, existen noticias de navegantes españoles (Alonso de Ojeda y Vicente Yáñez Pinzón) que habrían tocado parte del territorio brasileño antes de Cabral.

Sobre los habitantes escribió Caminha:

> La fisonomía de ellos es ser pardos, algo rojizos, de buenos rostros, y buenas narices, bien hechos; andan desnudos, sin nada que les cubra, les preocupa muy poco cubrirse o mostrar sus vergüenzas, y se lo toman con tanta inocencia como la que tienen al mostrar el rostro; traían ambos los labios de abajo agujereados, y metidos en ellos sendos huesos, de un hueso blanco largo como una mano atravesada, y del grosor de un huso de algodón, y agudo en la punta, como una barrena. Los meten por la parte de dentro del labio, y lo que les queda entre el labio y los dientes se hace como torre de ajedrez; y de tal manera lo llevan allí encajado que no les causa molestia, ni les estorba el habla, ni comer, ni beber. Sus cabellos son lisos, y andaban rapados con rape alto, más que sobre peine, de buen largo, y rapados por encima de las orejas...
>
> Andaban allí muchos de ellos o casi la mayor parte, que todos llevaban esas puntas de hueso en los labios, y algunos que andaban sin ellas llevaban los labios agujereados... Y andaban ahí otros cuarteados de colores; a saber, de ellos la mitad de su propio color, y la mitad de tintura negra, casi azulada, y otros pintados a cuadros. Allí andaban entre ellos tres o cuatro mozas, muy mozas y muy gentiles, con cabellos muy negros, largos por las espaldas... Y una de aquellas mozas estaba toda teñida, de abajo arriba, con aquella tintura, y por cierto era tan bien hecha y tan redonda, y su vergüenza (que ella no tenía) tan graciosa, que a muchas mujeres de nuestra tierra, viéndoles tales facciones, les diera vergüenza por no tener la suya como ella.

Ésta es la primera descripción de los tupiniquines, uno de los grupos tupinambá que habitaban el litoral brasileño en el siglo XVI. Lo que impresionó a Caminha, además de la desnudez, fue el uso del *tembetá,* adorno labial que los chicos incorporaban en el comienzo de su pubertad.

Cerca del lugar del desembarco existía una aldea, descrita por el escribano real, el día 27 de abril:

> Y, según ellos decían, hicieron una legua y media hasta una población, en que habría nueve o diez casas, las cuales eran tan largas cada una como esta nave capitana. Eran de madera... y cubiertas de paja, de razonable altura; todas de una sola pieza, sin ninguna división, tenían dentro muchos puntales, y, de puntal a puntal, una hamaca atada por los extremos, en que dormían. Debajo, para calentarse, hacían fuego. Y cada casa tenía dos puertas pequeñas, una en un extremo y otra en el otro.

Sobre la tierra, escribió Caminha: «Y en tal manera es graciosa que, queriendo aprovecharla, se da en ella de todo, por las muchas

aguas que tiene». En esta frase, tantas veces ufanamente repetida, se percibe claramente el etnocentrismo europeo. En ningún momento el escribano de la armada se da cuenta de que la tierra ya era aprovechada por sus primeros habitantes, no sólo recolectores y cazadores, sino también buenos agricultores, como veremos en el capítulo 3.

Los portugueses recayeron en el mismo error de Colón, al considerar la tierra descubierta como parte de la India y al dar a sus habitantes el nombre de indios. A partir de entonces, esta palabra comenzó a utilizarse, como aún hoy, para referirse a los miembros de numerosos grupos humanos que se diferencian fuertemente por factores lingüísticos y culturales, y que sólo tienen en común el origen asiático, la producción de una tecnología adaptada a tipos semejantes de ecosistemas y, a partir del siglo XVI, el dramático enfrentamiento con el hombre blanco.

Cabral, al erigir la cruz con las armas de Portugal, marcó no sólo el primer momento de un descubrimiento, sino el inicio de una conquista con desastrosas consecuencias para la población nativa.

Al año siguiente, el rey de Portugal envió una pequeña flota, bajo el mando de Américo Vespucio, con la finalidad de valorar las nuevas tierras. Vespucio regresó a Portugal, en julio de 1502, con la noticia de que «en la tierra no había metal ninguno, ni mercancías de que servirse, salvo la cañafístula y la madera de tinte» [2].

Más preocupada con las riquezas de Asia, la Corona de Portugal abandonó la tierra, dejándola a disposición de aventureros que comenzaron a frecuentarla en busca de cargas de palo brasil [3]. A partir de 1503 fue grande el número de barcos dedicados a ese comercio. Los que se ocupaban de esa actividad comenzaron a ser llamados brasileños y la propia tierra, poco a poco, fue adquiriendo el nombre de Brasil. Ese hecho fue narrado con indignación por Frei Vicente Salvador, el primer historiador brasileño:

> Sin embargo, como el demonio con la señal de la cruz perdió el dominio que tenía sobre los hombres, temiendo perder también el mucho

[2] Francisco Adolfo de Varnhagen, *História Geral do Brasil,* Melhoramentos, São Paulo, 9.ª ed., 1975, p. 84.

[3] Arbol leguminoso *(Caesapinia echinata)* de madera con médula roja, utilizada en tintorería. Muy abundante en el litoral brasileño en el siglo XVI.

> que tenía en los de esta tierra, trabajó para que olvidasen el primer nombre y le quedase el de Brasil, a causa de un palo así llamado, de color encendido y rojo con que tiñen telas... como que importaba más el nombre de una madera que tiñe telas que el de aquella divina madera que dio título y virtud a todos los sacramentos de la Iglesia [4].

Desde el momento en que asistieron pacíficamente a la celebración de la misa, los indios mantuvieron relaciones pacíficas con los portugueses. Todos los primeros cronistas enaltecen la buena voluntad de los nativos. Los conquistadores se aprovecharon de ello para utilizar la mano de obra indígena en el cargamento de sus barcos. Los pagos se hacían con quincalla e instrumentos de hierro que causaban la admiración de los indios. A partir de 1525 se intensifican las relaciones con los franceses, que utilizaban los puertos de Río de Janeiro y de Cabo Frío para aprovisionar a sus barcos con cargas de palo brasil. Es en ese mismo período cuando comienzan a deteriorarse las relaciones con los portugueses. La culpa fue de éstos, según Anchieta, que recuerda la fuerte amistad de los tupinambás con los lusos, pero que «se levantaron contra ellos por grandes agravios e injusticias que les hicieron, y recibieron a los franceses, de quienes ningún agravio recibieron» [5]. Entre las ofensas mencionadas por Anchieta está la esclavitud, que se inició en los albores del período colonial. Ya en 1511 la embarcación bretona volvió a Portugal transportando, además de la acostumbrada carga de palo brasil, «papagayos, animales de raza, pieles de jaguares y treinta y cinco indios esclavos» [6]. Con el paso del tiempo, la actividad esclavista irá aumentando de intensidad y causando fuertes bajas en la población indígena. A pesar de esto, en 1531 aún era posible el contacto pacífico entre indios y portugueses. Pero Lopes de Sousa escribió entonces con respecto a los tupinambás: «La gente de este río es como la de la Bahía de Todos los Santos, e incluso más amable».

Pero es exactamente en esa época cuando se inicia el verdadero interés de la Corona portuguesa por la nueva tierra. La amenaza

[4] Frei Vicente do Salvador, *História do Brasil,* Melhoramentos, São Paulo, 1975, p. 57.

[5] Florestan Fernandes, *Organização Social dos Tupinambá,* Difusão Europeia do Livro, São Paulo, 1963, p. 27.

[6] John Hemming, *Red Gold. The Conquest of the Brazilian Indians. 1500-1760,* Harvard University Press, Cambridge, 1978, p. 10.

constante de los barcos franceses, compitiendo en el comercio de palo brasil, llevó a Portugal a dividir la tierra en 14 capitanías hereditarias, distribuyéndolas entre donatarios investidos de amplios poderes. Éstos podían ejercer la justicia, conceder sexmo, recaudar impuestos, esclavizar a indígenas, fundar villas y transmitir la capitanía a su hijo, no pudiendo, sin embargo, venderla o repartirla. No todos tuvieron éxito en sus empresas. Algunos fueron víctimas de naufragios, otros de ataques indígenas y algunos de ambas cosas simultáneamente, como ocurrió con Francisco Pereira Coutinho, donatario de la Bahía de Todos los Santos, quien, habiendo naufragado cerca del litoral, se refugió en la isla de Itaparica, donde los supervivientes acabaron masacrados por los indios. De hecho, solamente prosperaron las capitanías de Pernambuco y São Vicente. Ambas basaron sus economías en el cultivo de caña de azúcar, habiendo instalado ingenios para la fabricación de azúcar. Cada uno de esos ingenios ocupaba, según Fernão Cardim, uno o dos centenares de esclavos, muchos de los cuales morían como consecuencia de las pésimas condiciones de trabajo. Muchos de esos cautivos eran «indios de cuerda», nombre dado por los portugueses a los prisioneros destinados a ser sacrificados en los rituales antropofágicos. Comprando a esos condenados, los blancos buscaban una justificación para la esclavitud. El aumento incesante de las demandas de la industria azucarera significaba la necesidad de más esclavos. La solución fue la provocación de guerras intertribales con la finalidad de producir más prisioneros.

En 1555, Nicola Durand de Villegaignon llegó a Río de Janeiro con el fin de implantar una Francia Antártica. Construyó en la isla que hoy lleva su nombre un fuerte que llamó de Coligny, en homenaje al jefe de los calvinistas franceses. Se iniciaba un período de luchas entre franceses y portugueses que sólo terminaría en enero de 1567, con la victoria lusa. Esa guerra envolvió a varios grupos indígenas que se aliaron con uno u otro contendiente, teniendo como consecuencia el exterminio de una parcela significativa de la población indígena. Los tamoyos de Río de Janeiro se aliaron con los franceses, mientras que los tupinambás de Bahía se unieron a los portugueses.

Aun después del término de la guerra, los portugueses continuaron persiguiendo a los aliados de los franceses. Así es como, en 1574, destruyen el último baluarte tupinambá, en Cabo Frio, don-

de fue grande el número de muertos, cerca de 8.000 indios resultaron prisioneros y los supervivientes huyeron hacia el interior: «con espanto de lo que habían visto, se apartaron de toda aquella costa» [7].

La destrucción de los indios como consecuencia de la acción armada europea se agravó, en una mayor proporción, con la propagación de enfermedades (gripe, sarampión, viruela, etc.), contra las cuales no poseían inmunidad biológica. Esas epidemias fueron mucho más letales que las armas de fuego: aldeas enteras desaparecieron en un corto espacio de tiempo. Anchieta escribió, en 1585, «parece mentira la gente que se ha perdido de 20 años a esta parte, porque nunca nadie pensó que se perdiese tanta gente, y mucho menos en tan poco tiempo» [8]. De los 80.000 indios instalados en aldeas de Bahía por la Compañía de Jesús, sólo quedaban 10.000. El padre Antonio Blasquez se refiere a una epidemia de viruela que se difundió en Bahía, en el año 1563, y que aniquiló a cerca de 30.000 indios. La acción de la enfermedad se acentuó con la apatía: el desinterés por la vida ante el desmoronamiento del mundo tradicional, el sentimiento de impotencia frente a un enemigo más poderoso. Tal estado de espíritu minó la resistencia de aquellos que no consiguieron huir hacia el interior. Según Anchieta, «muchos de ellos se dejaban morir de tristeza y dolor, vendiéndose como esclavos aun siendo libres».

En 1549, Tomé de Sousa llegó a Brasil, nombrado por don João III primer Gobernador General. En su compañía llegaron cerca de 1.000 personas, entre ellas los seis primeros jesuitas, dirigidos por el padre Manoel da Nóbrega. Se iniciaba el período de las misiones. Es verdad que los jesuitas no fueron los primeros misioneros en llegar; desde 1503 los franciscanos ya estaban presentes, pero además de tener una acción muy localizada no lograron tanto éxito como los enérgicos componentes de la Compañía de Jesús.

Nóbrega demostró ser un trabajador incansable: aprendió rápidamente la lengua tupí. Un año después de su llegada escribió *Informaciones sobre Brasil*, y en 1556 el *Diálogo sobre la conversión de los indios*, el primer tratado sobre las costumbres de los indios del litoral.

[7] Gabriel Soares de Sousa, *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*, Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1938, p. 99.

[8] Joseph de Anchieta, *Cartas, Informaçoes, Fragmentos Históricos e Sermoes*, Civilização Brasileira, Río de Janeiro, 1933, p. 435.

En los diez primeros años, las misiones fueron itinerantes, es decir, que los misioneros se desplazaban hasta las aldeas donde hacían sus predicaciones. Eran bien recibidos por los indios, pero pronto percibieron la indiferencia de éstos por la doctrina predicada. En el transcurso de esa década, veinte jesuitas más habían llegado a Brasil. En 1559, el padre Manoel da Nóbrega estaba convencido de que la conversión sólo sería posible con el sometimiento de los indios. Anchieta compartía la opinión de su superior: «Nos parece ahora que están las puertas abiertas en esta Capitanía para la conversión de los indios, si Dios Nuestro Señor admite que sean puestos bajo yugo, porque para este género de gente no hay mejor predicación que la espada y la vara de hierro...»

Se inicia entonces la fase de la instalación en aldeas *(aldeamentos)* o reducciones, o sea el desplazamiento forzado de los indios hacia poblaciones, bajo la jurisdicción del Gobernador General y la orientación espiritual de los jesuitas. Sólo en Bahía crearon 15 aldeamentos, que se constituyeron en campo propicio para la propagación de las enfermedades. Fueron el escenario de la epidemia relatada por el padre Blasquez. Además de eso, el sistema de aldeamento representó una perturbación del orden económico y social de los grupos indígenas, siendo responsable del hambre que diezmó muchas vidas y facilitó la acción de las epidemias. Muchos de los habitantes de esos poblamientos, asustados por el creciente número de muertos, huyeron hacia el interior y, desgraciadamente, transmitieron las enfermedades a indios hasta entonces aislados.

No quedan dudas de que, desde el punto de vista sanitario, los aldeamentos fueron un desastre para las sociedades indígenas. Si los indios hubiesen continuado aislados en sus aldeas, como en el período de las misiones itinerantes, no habrían sufrido tal desorganización económica y social, no habrían padecido hambre y habría sido más difícil la proliferación de las enfermedades. Más letal que la guerra desatada conscientemente por los portugueses fue la guerra biológica producida de manera inconsciente por los misioneros.

Además, los aldeamentos formaban parte del plan colonial de desestabilización de los sistemas políticos indígenas, con la finalidad de reducir sus iniciativas bélicas y volverlos más fácilmente dominables por la Corona. El padre Bartolomé Meliá, jesuita y antropólogo contemporáneo, escribió:

> lo cierto es, sin duda, que por detrás de esa fórmula humanística, la reducción estaba destinada a integrar al indio en el sistema colonial, colocar su estructura tribal bajo el control del Estado y concentrar mano de obra al servicio del encomendero o del patrón. La reducción, en muchos casos, comenzaba donde terminaba la conquista por las armas; cuando los recursos militares eran escasos o cuando la capacidad de resistencia de los indios se hacía sentir, la reducción fue un medio de pacificación [9].

Meliá comenta también la ambigüedad semántica de la palabra reducción, que suena como empequeñecimiento y disminución y «trae también consigo la sospecha de la sujeción y de la manipulación». Explica además que «reducción significaba un proyecto político y civilizador». La intención era reunir a los indios en poblados, pues se consideraba que no podían ser humanos y muchos menos cristianos los indios que vivían dispersos. ¡Y destaca la mentalidad muy etnocéntrica de los jesuitas que pretendían «humanizar» a los indios!

En 1578, el rey don Sebastião murió en la batalla de Alcácer-Quibir, luchando contra los moros en Marruecos. No teniendo herederos, le sucedió su tío abuelo, el cardenal don Henrique, que murió dos años después poniendo fin a la dinastía de Avis. Felipe II, rey de España, invocando derechos de parentesco (era nieto del rey don Manuel), accedió al trono de Portugal. Se inicia así el dominio español, que perdurará hasta 1640, período éste que se caracteriza por las invasiones extranjeras: los franceses en Maranhão (1612-1615) y los holandeses en Bahía (1624-1625) y Pernambuco (1630-1654). Los indios participaron activamente de los combates contra los invasores, sufriendo graves pérdidas que contribuyeron aún más a su desaparición.

En todo el siglo XVI la destrucción de las poblaciones indígenas fue facilitada por la omisión de la Corona y por la ambigüedad de la legislación portuguesa, que siempre «osciló entre la libertad y la esclavitud de los indios, quedándose muchas veces en el término medio, reflejando el interés de los grupos que tenían influencia en el gobierno» [10]. De esta forma, don Sebastião decretó en 1580 que nin-

[9] Bartolomeu Meliá, «De la reducción de los guaraníes a las ligas agrarias», en *Cehila,* Boletín 38/39, São Paulo, 1989.

[10] Julio Cezar Melatti, «De Nóbrega a Rondon - Quatro séculos de Política Indigenista», en *Atualidade Indígena,* FUNAI, Brasilia, año I, 3, p. 40.

gún indio podría ser esclavo, a no ser que fuese apresado en «guerra justa». En 1587, otra ley atribuía la condición de jornaleros libres a los indios que trabajaban para los portugueses. En 1595, sólo podían ser considerados esclavos los que fuesen hechos prisioneros en hostilidades determinadas por el rey. Las leyes de 1605 y 1609 prohibían la esclavitud. Sin embargo, en 1611, otra ley permitía esclavizar a indios capturados en guerras y rebeliones, además de los destinados a los sacrificios antropofágicos. La verdad es que, a finales del siglo XVI, la esclavitud de los indios era un hecho común en todo el territorio brasileño y, más grave aún, los indios ya estaban prácticamente extinguidos en todo el litoral sur y este.

En el siglo XVII, los indígenas se enfrentan con un nuevo y formidable enemigo: los bandeirantes. Éste era el nombre dado a los componentes de las «entradas» o «bandeiras», grandes expediciones organizadas, tanto por el estado como por particulares, en busca de oro, de piedras preciosas y para cazar indios. Fue un acontecimiento exclusivamente paulista y que movilizó a una población constituida por blancos, negros esclavos y principalmente mestizos, como los mamelucos (resultantes de los cruces entre indios y blancos). Según el historiador João Ribeiro, una bandeira era una auténtica población en marcha, constituida por colonos, mulatos, mamelucos, negros esclavos, indios, padres, mujeres y niños además de su organizador, generalmente un súbdito de prestigio. Éste era el señor absoluto de la bandeira y tenía derecho de vida y muerte sobre sus integrantes. Fernão Dias Paes Lemes, por ejemplo, mandó ahorcar a su propio hijo, que se había rebelado contra su autoridad. Los bandeirantes se vestían con un jubón acolchado para protegerse de las flechas indígenas. Era una empresa altamente aventurera que inspiró diversas obras literarias que destacaron el heroísmo de sus participantes. En la simbología del estado de São Paulo, el bandeirante representa el espíritu desbrozador, sediento de progreso; pero en la historia de las relaciones entre indios y blancos en Brasil, no pasan de ser terribles bandas de asesinos que destruían aldeas, violaban a mujeres y capturaban a todos para venderlos en el mercado de esclavos.

En busca de los indios, los bandeirantes llegaron hasta el territorio bajo dominio español y atacaron a los 30 pueblos reunidos por los jesuitas hispánicos. El sistema de aldeamentos, al aglutinar a los

indios en poblaciones fácilmente localizables, al desmantelar la organización militar del grupo, facilitó el trabajo de los bandeirantes. Fueron ellos los responsables del despoblamiento de gran parte del sur de Brasil, incluyendo a Uruguay. Actuaron en Bahía, en la región del río Paraguaçu; persiguieron indios en Minas Gerais y en todo el valle del río São Francisco; arrasaron las poblaciones del sur de Goiás y llegaron hasta el Piauí, donde desocuparon tierras para el establecimiento de haciendas.

La acción predadora de los paulistas, en lo que se refiere a las poblaciones indígenas, solamente arreció a finales del siglo XVII, con el descubrimiento de oro en Minas Gerais, Goiás y Mato Grosso. Aunque hayan actuado en un período en que la ley prohibía la esclavitud de los indios, los bandeirantes fueron tolerados y hasta estimulados por el Estado portugués, pues fueron responsables de la ocupación de las tierras al oeste de la línea demarcatoria resultante del Tratado de Tordesillas, que dividía el territorio de América del Sur entre España y Portugal.

Al mismo tiempo que los bandeirantes atormentaban la vida de los indios de Brasil central y de la región sur, los jesuitas continuaban insistiendo en su política de aldeamentos, esta vez en la región norte, en plena Amazonia. Utilizaban el sistema de los *descimentos* (descensos, bajadas), que consistía en buscar a los indios de los altos ríos y concentrarlos en aldeas próximas al litoral. Ya en el segundo cuarto del siglo XVII estaban en franca actividad en el valle del Tocantins, región ésta que fue recorrida, de sur a norte, por el bandeirante Antonio Raposo Tavares y que, a partir de 1669, comenzó también a ser explotada por los recolectores de especias vegetales como el clavo, la canela y la castaña de Pará.

A ejemplo de lo que ocurrió en el sur, los resultados de los aldeamentos en el Tocantins fueron trágicos: en poco tiempo numerosos pueblos quedaron aniquilados.

En el norte, no obstante, los indios tuvieron a un defensor admirable, el padre Antonio Vieira, notable orador que en Europa conviviera con figuras del porte del cardenal Mazarino (autor del famoso *Breviario de los políticos*). Vieira llegó al Maranhão, en 1652, investido de muchos poderes por el rey don João IV. Éste estaba preocupado con la intensificación de los conflictos entre indios y blancos y estaba convencido de que la causa del problema era la manera

como se realizaba la catequesis. Recurrió a Vieira, que gozaba de gran confianza en la corte. En Brasil, Vieira luchó contra la esclavitud de los indios, consiguió del rey el Decreto de 1655, que colocó bajo la jurisdicción de los jesuitas a todos los aldeamentos del Maranhão. La muerte del rey, en 1656, posibilitó la reacción de los colonos. La Cámara de São Luiz, en el Maranhão, y la de Belém, en el Pará, se aliaron contra los jesuitas. En São Luiz, el Colegio de la Compañía de Jesús fue asaltado, los padres aprisionados, colocados a bordo de un barco y expulsados del Maranhão. A esas alturas, Vieira estaba en el interior del Pará y volvió a Belém, intentando evitar la repetición de lo que había ocurrido en São Luiz. Su esfuerzo fue inútil. Una multitud, instigada por los miembros de la Cámara, por los religiosos de otras órdenes y, principalmente, por los esclavistas, atacó el Colegio de Santo Alexandre, detuvo a los padres, incluso a Vieira, que fue maltratado y obligado a irse de Brasil. No volvió a Bahía hasta 1681, y allí murió en 1697. La derrota de Vieira significó la aceleración del final de numerosas poblaciones indígenas del norte de Brasil.

Capítulo 3

LOS TUPINAMBÁ: ANTIGUOS HABITANTES DEL LITORAL

Alrededor del siglo XII, grupos indígenas de la familia lingüística tupí-guaraní (pertenecientes al tronco tupí) comenzaron a ocupar el inmenso litoral brasileño, desde el Pará hasta el Paraná. Eran pueblos adaptados a la floresta tropical, donde vivían en malocas aisladas o en pequeñas aldeas. Se distinguían de los demás grupos indígenas por algunas características culturales, como, por ejemplo, el uso de la hamaca para dormir, la utilización preferente del arco y la flecha como armas de guerra, el cultivo intensivo de la mandioca y la práctica de la antropofagia.

Desde el momento en que llegaron al litoral comenzaron a sufrir transformaciones en sus prácticas adaptativas, sin abandonar, sin embargo, su condición de habitantes de la floresta. Esto fue posible porque, bordeando la región litoral, existían bosques en abundancia, como la Mata Atlántica. Así, no fue necesario echar mano de todo el conocimiento y tecnología adquiridos en una larga convivencia con los bosques del interior.

El hecho importante fue que en el litoral comenzaron también a tener a su disposición inagotables fuentes de recursos proteínicos, encontradas en los más variados crustáceos, mariscos, como los mejillones, además de los peces que componían la riquísima fauna de la costa brasileña. Tales recursos alimenticios, sumados a los de la floresta tropical, les permitieron un considerable aumento de la población, mantenida rigurosamente bajo control en el hábitat anterior. Ese aumento demográfico provocó considerables cambios en la organización social, en la cultura material y en su sistema ideológico.

Las pequeñas aldeas del interior fueron sustituidas por grandes aldeas rectangulares, formadas por malocas de grandes dimensiones, protegiendo un patio central donde transcurría toda la vida ceremonial. Poco a poco, fueron dominando los secretos del mar y se transformaron en excelentes canoeros, sirviéndose de grandes embarcaciones originariamente destinadas a la pesca y posteriormente utilizadas en las guerras. Pero Lopes de Sousa, un cronista del siglo XVI, relata una batalla, sostenida en la Bahía de Todos los Santos, que abarcaba cerca de cincuenta embarcaciones de cada lado, ¡cada una de las cuales transportaba aproximadamente 60 guerreros!

Pero incluso el hábitat costero poseía un punto de saturación demográfico. Llegaba un momento en que el crecimiento poblacional tenía que ser contenido. Esto fue posible a través de un proceso de segmentación social que permitió a los tupís el dominio de un territorio costero de cerca de 4.000 kilómetros de extensión. Las presiones derivadas del aumento poblacional, incompatibles con las limitadas tecnologías de producción y de almacenamiento, generaba conflictos en el interior de los grupos locales. Según la gravedad del conflicto, un hombre podía sentirse ofendido o amenazado y tomaba la decisión de emigrar. Lo hacía acompañado de sus hermanos, hijos y criados, además de las esposas e hijos de cada persona implicada. Ese grupo de emigrados constituía una nueva aldea en otro punto del litoral que se transformaba, después de cierto tiempo, en una unidad política independiente. El mantenimiento de la misma lengua y del mismo sistema cultural indica que las aldeas, nuevas y viejas, continuaban preservando vínculos entre sí, siendo el intercambio matrimonial el más probable de ellos. La propia denominación de algunos grupos permite comprobar la existencia de ese proceso explosivo de escisión. Por ejemplo, *tamoio* significa abuelos y *temiminó* corresponde a nietos.

En abril de 1500, cuando los portugueses llegaron a Porto Seguro, entraron en contacto con uno de esos grupos tupís. A partir de entonces, esos grupos del litoral comenzaron a ser conocidos bajo la denominación genérica de tupinambás. Y como fueron ellos los que tuvieron el mayor contacto con los portugueses, comenzaron a ser considerados como modelos paradigmáticos de todos los indios de Brasil, lo que provocó muchos equívocos. Los tupinambás son el objeto de estudio de este capítulo.

Gracias a las informaciones de un francés, Jean de Lery, que llegó a Brasil en 1555, hemos llegado a conocer la existencia de 22 grupos locales tupinambás, solamente en la Bahía de Guanabara, donde hoy se sitúa la ciudad de Río de Janeiro. A lo largo de la playa y en la margen izquierda para quien entra en la bahía estos grupos eran: kariok [1], jaborasi, eyramiri, pira-uasu, sapopem, okaratim, urá-wasu-uei, tatima, kotiva, payó, sariguá, pierre [2], ypek y flechas [3]. Del lado derecho de la bahía: kery, akaray, morgujá-uasú. Las aldeas de la Isla Grande (hoy denominada Isla del Governador, donde se encuentra el Aeropuerto Internacional de Galeão) eran Pindó-Usú, Koruké, Pirayiju. Lery olvidó el nombre de las dos aldeas siguientes a Pirayiju y de otra, situada entre Koruké y Pindó-Usú [4].

La gran concentración de aldeas en la bahía de Guanabara da una idea del enorme número de grupos locales existentes en todo el litoral. Falta, no obstante, un catastro general de las mismas. Florestan Fernandes [5] relaciona 95 grupos locales citados por los cronistas del siglo XVII y destaca la gran dificultad de «establecer conjeturas seguras o probables sobre el número de grupos locales tupinambás existentes en los siglos XVI y XVII». Es de suponer que muchas aldeas no fueron registradas por los cronistas por encontrarse en regiones distantes de aquellas que los blancos acostumbraban frecuentar.

Los grupos locales, o aldeas, estaban formados por un número variado de malocas, u ocas, nombre que los tupinambás utilizaban para designar sus grandes habitaciones, cuyas dimensiones variaban de acuerdo con el número de ocupantes (cerca de 50 a 200 individuos). Según Hans Staden, una maloca podía tener 4,62 m de ancho por 49,50 m de largo. Fernão Cardim [6] se refiere a malocas de 11,0 m de ancho, con un largo variable entre 20 y 40 metros. La forma

[1] Kariok era el nombre de un pequeño río. De esta palabra surgió el gentilicio que designa a las personas nacidas en la ciudad de Río de Janeiro.

[2] Llamados *pierre* (piedra) por los franceses, a causa de un pequeño peñasco que indicaba el camino a la aldea.

[3] Lery llamó Flechas a esta aldea porque la primera vez que fue allí lanzó muchas flechas en un árbol seco.

[4] Jean de Lery, *Viagem à Terra do Brasil,* Biblioteca do Exército Editora, Río de Janeiro, 1961. El original es de 1576.

[5] Florestan Fernandes, *Organização Social dos Tupinambá,* Difusão Européia do Livro, São Paulo, 1963, p. 63.

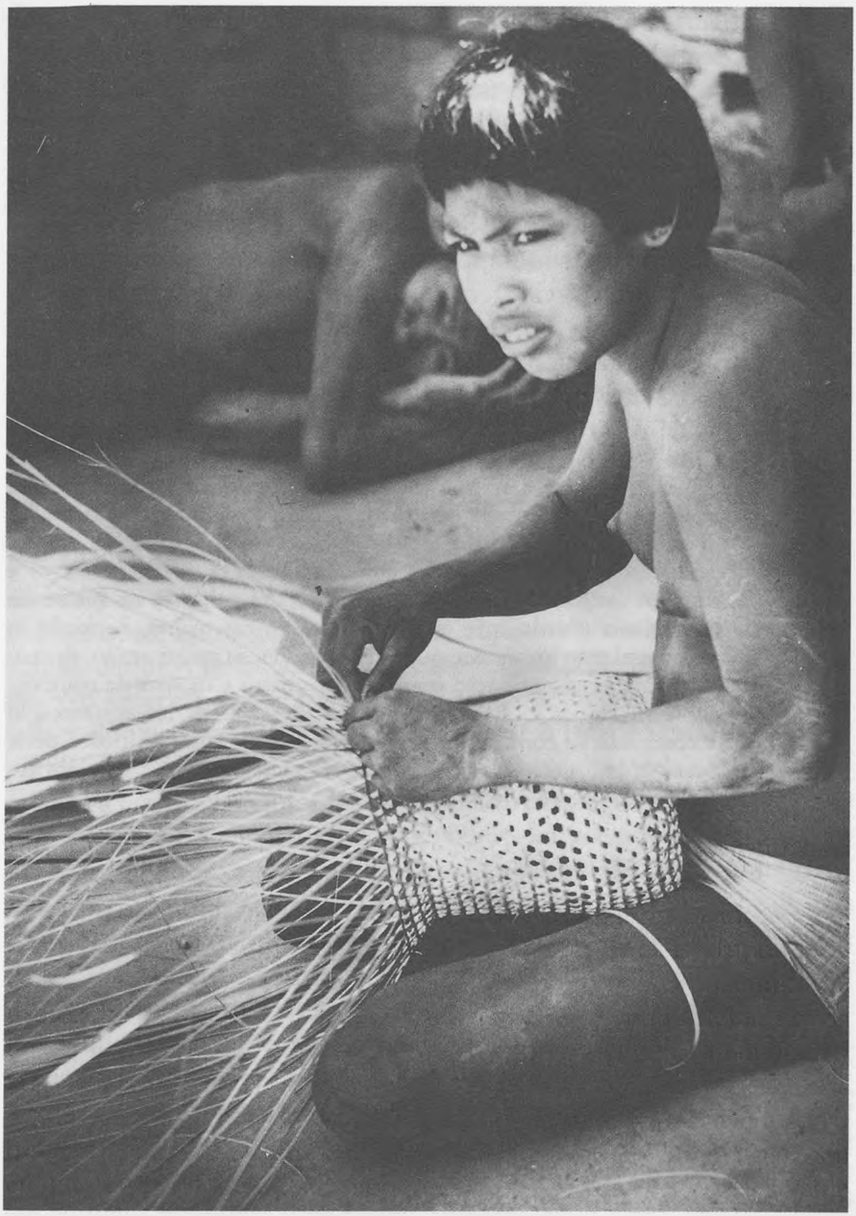
[6] Padre Fernão Cardim, *Tratado da Terra e Gente do Brasil,* Companhia Editora Nacional, segunda ed., São Paulo, 1939, p. 272.

de las malocas, según las ilustraciones de la época, recuerdan un poco a las actuales habitaciones xinguanas. El techo de forma abovedada es una extensión de las paredes compactas hechas con hojas de palmeras, que permiten tener una penumbra interior, aun en los días más soleados. Desprovistas de ventanas, tenían dos pequeñas aberturas en los extremos y una en el centro. Era la residencia de una gran familia extensa patrilocal, compuesta por diversas parejas poligínicas. En su interior no existía ningún tipo de división, correspondiéndole a cada familia elemental un espacio para armar sus hamacas, encender sus fuegos y guardar sus objetos. Es en ese espacio donde vivían un hombre, sus esposas, sus hijos e incluso sus cautivos de guerra. Así, conforme observó Abbeville, quien entraba en una maloca veía todo de «punta a punta». Tal vez la primera impresión de un visitante fuese la de una inmensa confusión, como indica el siguiente fragmento de Cardim: «parece la casa un infierno o laberinto, unos cantan, otros lloran, otros hacen harina y vinos, etc., y toda la casa arde en fuegos, pero es tanta la conformidad entre ellos que en todo el año no hay una pelea, y como no tienen nada cerrado no hay robos...».

El hecho de que tanta gente duerma en una casa sin muros o tabiques divisorios no significa el dominio de la promiscuidad o de la suciedad. Los adultos hacían sus necesidades fisiológicas lejos de las malocas, en el interior del bosque, y las mujeres limpiaban de inmediato los excrementos de los niños. Los cronistas no son explícitos en cuanto a las relaciones sexuales en el interior de las casas, pero por analogía con los grupos tupís actuales y que viven en idéntica situación, podemos imaginar que se practicaban fuera de casa, en rincones elegidos por la pareja, en el interior del bosque, a orillas de los ríos o en las playas marinas.

Fernandes llama la atención sobre el hecho de que «las malocas representaban una forma apropiada de adaptación al medio». En efecto, durante el día su interior sombrío protegía a los moradores de la inclemencia del sol; durante la noche, era un refugio contra el frío y las legiones de insectos voraces. El tipo de paredes permitía una buena ventilación. Por otro lado, los humos de las innúmeras fogatas servían como un eficaz repelente contra los diversos tipos de mosquitos.

La maloca era también el lugar de los entierros. Siempre que fuera posible, el muerto era enterrado bajo el mismo lugar en que ar-



Joven nambikuara fabricando un cesto. Fotografía de Jesco von Puttkamer, archivo del IGPA, Universidad Católica de Goiás.

maba su hamaca. Correspondía a los parientes defender el cadáver contra hipotéticas profanaciones por parte de sus enemigos. Los tupinambás creían que el aplastamiento del cráneo del muerto se derivaba en la muerte del espíritu.

En el centro de la aldea quedaba el patio. No sabemos cuál fue el nombre utilizado por los tupinambás para designar esa área central. Los suruí, un grupo tupí de la actualidad, denominan a ese espacio *okara.* Pero el hecho importante es que era en ese lugar donde se desarrollaba toda la vida ceremonial, incluido el más dramático de todos sus rituales: la antropofagia.

Fue exactamente ese ritual el que más llamó la atención de los europeos sobre los tupinambás. Incluso el gran filósofo francés Montaigne escribió al respecto en el capítulo XXXI de sus *Ensayos:*

> en cuanto a los prisioneros, los guardan durante algún tiempo, tratándolos bien y proporcionándoles todo lo que necesitan hasta el día en que deciden acabar con ellos. Aquel a quien pertenece el prisionero convoca a todos sus amigos. En el momento propicio, ata a uno de los brazos de la víctima una cuerda cuyo extremo sujeta en sus manos, haciendo lo mismo con el otro brazo, que queda entregado a su mejor amigo, de modo de mantener al prisionero apartado unos pasos e incapaz de reacción. Hecho esto, ambos lo muelen a palos en presencia de los asistentes, lo asan enseguida, lo comen y ofrendan a los amigos ausentes trozos de la víctima. No lo hacen, sin embargo, para alimentarse, como hacían los antiguos escitas, sino en señal de venganza...

El fragmento de Montaigne contiene algunas imprecisiones, lo que es natural, pues él mismo debe de haber recibido las informaciones de segunda mano. El prisionero no era amarrado por los brazos, sino por la cintura. Los extremos de la cuerda, denominada *musarana,* se fijaban a dos postes de madera, lo que permitía al prisionero algún tipo de movimiento y esquivar incluso algunos golpes. La víctima no era molida a palos por dos amigos. Era ejecutada por un único matador que debía demostrar su habilidad asestándole sólo un golpe certero y mortal.

No es nuestra intención aquí describir minuciosamente el ritual antropofágico, pero consideramos importante comentar algunos aspectos del mismo. Causaba asombro a los portugueses el hecho de que el prisionero jamás intentase fugarse en el largo período que

precedía a la ejecución. Según d'Evreux, «había una ceremonia bélica, en uso entre esas naciones, según la cual si el enemigo caía en poder de alguien, aquel que lo aprisionaba palmeaba su hombro diciéndole: 'Te hago mi esclavo'. A partir de entonces el prisionero quedaba moralmente sujeto a su captor».

La antropofagia era importante porque el matador recibía nuevos nombres, librándose de aquellos que usaba durante la infancia. Era costumbre que un guerrero mayor regalase a su hijo, o a un pariente más joven, un prisionero, hecho que le posibilitaba convertirse en un matador, recibir un nuevo nombre y adquirir el estatus de adulto.

El prisionero era tomado con la intención de vengar a un muerto reciente. Si éste dejaba una viuda, ésta se le daba en matrimonio al cautivo. Si el muerto era soltero, al prisionero se le daba otra mujer. Ésta podía ser la hija, la hermana o hasta una mujer del captor. La mujer actuaba como cualquier esposa, tratándolo con la mayor estima. Poco antes de la ejecución, ella se aproximaba y le hacía algún cariño y se alejaba entre lágrimas. Poco tiempo después participaba del banquete antropofágico. Si nacía algún niño de esta unión provisional, también se lo consideraba enemigo y acababa siendo ejecutado. No se comprometía la reputación de la mujer por el hecho de haber sido esposa de un prisionero. Por otro lado, los guerreros tupinambás consideraban el ritual como una forma honrosa de morir.

Para conocer mejor a los tupinambás es necesario saber un poco sobre su organización social. Eran, como los griegos y romanos, poseedores de una fuerte ideología patrilineal, que atribuía al hombre toda la responsabilidad por la concepción de un nuevo ser. Según Nóbrega [7] «dizen qu'el padre solamente tiene parte en él y la madre no tiene nada». Siendo así, solamente consideraban como parientes consanguíneos a los del lado paterno. También confirma esta información José de Anchieta [8]:

> el tener respeto a las hijas de los hermanos es porque las llaman hijas, y en esa cuenta las tienen, y así *neque fornicarie* las conocen, porque tienen

[7] Cfr. Serafim Leite, *Carta dos Primeiros Jesuítas do Brasil,* Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, São Paulo, 1954, p. 136.

[8] José de Anchieta, «Informaçoes dos casamentos dos índios do Brasil», en *Sociologia,* 9 (4), São Paulo, 1947, pp. 379-385.

> para sí que el parentesco verdadero viene por parte de los padres, que son agentes; y que las madres no son más que unos sacos, con respecto a los padres, en que se crían los niños, y por esta causa los hijos de los padres, aunque sean habidos de esclavas y contrarias cautivas son siempre libres y tan estimados como los otros; y a los hijos de las hembras, si son hijos de los cautivos, los tienen por esclavos y los venden, a veces los matan y comen, aunque sean sus nietos hijos de sus hijas, y por esto también usan de las hijas de las hermanas sin ningún pudor *ad copulam,* pero no porque tengan obligación ni la costumbre universal de tenerlas por mujeres verdaderas más que a las otras, como hase dicho.

Estas citas de dos contemporáneos de los tupinambás nos indican que el término *sy*, que los jesuitas tradujeron como madre tiene, en verdad, una traducción más adecuada: esposa del padre. Ello se debe a que en el campo semántico tupinambá no existía la idea de madre tal como se encuentra en las sociedades occidentales modernas. La genitora es considerada sólo una pariente por afinidad y que merece respeto por ser la mujer del padre. Como demuestra el fragmento de Anchieta, el hecho de que ella haya gestado al niño en su vientre no establece ningún tipo de consanguinidad. En consecuencia, si una mujer tuviera un hijo de un hombre y, después de la muerte o la separación, tuviese una hija de un tercero, los dos hijos no son considerados hermanos, pudiendo incluso convertirse en marido y mujer. Hermanos, por consiguiente, eran aquellos que tenían el mismo padre. Este hecho puede causar alguna perplejidad al lector, pero es necesario recordar que ese tipo de parentesco no es muy diferente del que se encontraba en la Roma antigua, principalmente en su período agrario.

Poseían un sistema de parentesco muy semejante al encontrado entre los varios grupos tupí-guaraní, nuestros contemporáneos. Un sistema igual a muchos existentes en las diversas partes del mundo y que los antropólogos clasifican como del tipo iroqués. El término equivalente al padre era utilizado también para denominar a todos los hermanos del padre. De la misma forma, el término relativo a la madre se extendía a todas las hermanas de la madre. Los hermanos de la madre y las hermanas del padre eran designados por términos específicos y ambos eran considerados como suegros potenciales. Con frecuencia, el hermano de la madre era, de hecho, el esposo de la hermana del padre, cerrando así un ciclo de reciprocidad matrimonial. Consideraban como hermanos a algunas categorías de pa-

rentesco que denominamos primos. Y no reconocían como parientes consanguíneos a los hijos de las hermanas del padre y a los hijos de los hermanos de la madre. Era exactamente entre éstos donde buscaban a sus cónyuges.

El matrimonio, como hemos dicho, era poligínico. Los hombres mayores poseían varias mujeres. Éstas armaban sus hamacas al lado del marido y participaban en sus actividades económicas. Tal hecho provocaba cierto desequilibrio que llevaba a los jóvenes a buscar satisfacción sexual fuera del matrimonio, generalmente con mujeres viejas, abandonadas por sus maridos o viudas. Otra forma de superar la falta de esposas era el rapto de mujeres pertenecientes a otros grupos indígenas, lo que era causa de muchas guerras.

La homosexualidad era una manera de vencer las dificultades de obtención de compañeras sexuales. Los homosexuales pasivos, sin embargo, eran bastante discriminados. A pesar de esto, los cronistas informan que algunos homosexuales poseían pequeñas casas, donde recibían a sus amantes. Es evidente que no estamos afirmando que ésta fuera la única causa de la homosexualidad. Como entre nosotros, para muchos individuos constituye otra opción. Pero Correia [9] ha informado de que existían «muchas mujeres que así en las armas como en todas las otras cosas siguen el oficio de hombres y tienen a otras mujeres con quienes están casadas. La mayor injuria que se les puede hacer es llamarlas mujeres». Esto ocurría exactamente en una sociedad poligínica, donde las mayores posibilidades matrimoniales eran de las mujeres.

Un hombre solamente era apto para contraer matrimonio después del aprisionamiento y la ejecución de un enemigo. Thevet [10] relataba que

> la madre no permite que la hija duerma con un hombre que no hubiese hecho, por lo menos, uno o dos prisioneros, y que no haya cambiado de nombre desde su infancia, porque ellos creen que los hijos engendrados por un Manem, es decir, por alguien que no haya apresado ningún esclavo, no serán jamás buen fruto, y serán Mebek, que quiere decir débil, medroso y tímido.

[9] Pero Correia, *Novas Cartas.*

[10] Fr. André Thevet, *La Cosmographie Universelle D'André Thevet Cosmographe du Roy,* París, Pierre l'Hillier, 1575, p. 937.

Las esposas se elegían preferentemente entre aquellas mujeres que el pretendiente llamaba *jetíperas,* es decir, las hijas de las hermanas del padre, las hijas de los hermanos de la madre o las hijas de las propias hermanas. Como ha dicho Anchieta, el hombre no estaba obligado a casarse con la hija de la hermana, pero esta forma de casamiento *avuncular* (relacionado con los descendientes de las tías o tíos) era una de las opciones preferidas. Expresaba la continuidad de alianza matrimonial entre dos grupos de parientes. En efecto, en una generación el hermano daba a la hermana en casamiento a un aliado; en la generación siguiente, recibía a cambio a la hija de la hermana dada. El avunculado era, también, coherente con la preferencia por esposas mucho más jóvenes. Algunos hombres se casaban con muchachas muy jóvenes y para tener relaciones sexuales tenían que esperar hasta el inicio de la pubertad de las mismas. Se consideraba sumamente peligrosa la relación sexual con una chica antes de su primera menstruación.

La virginidad no era un requisito para el casamiento. Sin embargo, una joven, una vez que era desvirgada, debía hacer público lo ocurrido, rompiendo los cordones atados a su cintura y a sus brazos. La mayor preocupación provenía de las uniones consideradas incestuosas. Todos los hombres designados como padres, hermanos o hijos estaban prohibidos a las mujeres. Todas las mujeres clasificadas como madres, hermanas e hijas estaban vedadas a los hombres. La sociedad no poseía penas para castigar el incesto, pero éste acarreaba fuertes sanciones sobrenaturales.

Eran mucho más rigurosos en relación con el adulterio. Según Jean de Lery, ese hecho les causaba tal horror que el hombre engañado podía repudiar a la mujer en falta, echarla ignominiosamente o, incluso, matarla. La devolución de la adúltera a los padres era una de las penas más suaves. El adulterio masculino era plenamente tolerado. Una de las explicaciones para esa tolerancia era la prohibición de tener relaciones con la esposa durante el embarazo y aun después del parto. Según Thevet [11], esta prohibición se extendía «hasta que el niño camine solo o tenga por lo menos un año de vida».

[11] *Idem, ibidem,* p. 930.

El divorcio se producía con gran frecuencia. Cualquier pequeño incidente podía ser causa de separación. La iniciativa podía partir de cualquiera de las dos partes. No acarreaba ningún tipo de estigma y los nuevos casamientos, tanto del marido como de la esposa, eran casi inmediatos. A pesar de la fragilidad de los lazos matrimoniales practicaban el levirato. Según Gabriel Soares de Sousa [12], «cuando alguien que es casado muere, el hermano mayor está obligado a casarse con su mujer, y cuando no tiene hermano el pariente más allegado por la parte femenina».

El nacimiento de un niño era motivo para la realización de una serie de actividades rituales, compatibles con la concepción biológica que atribuía al padre toda la responsabilidad por el acontecimiento. La desobediencia de esas prácticas ponía en riesgo de vida al recién nacido, al progenitor o a ambos. Los cuidados rituales se iniciaban mucho antes del nacimiento, a partir del reconocimiento de la gravidez [13]. A partir de entonces el padre quedaba sujeto a diversas prescripciones alimentarias y, según Knivet [14], «ningún indio, mientras su mujer está embarazada, podrá matar peces o cazar hembras, pues cree que el feto morirá como consecuencia de haber matado a un ser cualquiera de la creación».

Durante el parto, el padre apretaba el vientre de la madre, a fin de facilitar la salida del niño. Después del nacimiento, la madre se dirigía al río donde se bañaba, mientras sus compañeras lavaban al recién nacido. El reposo de la madre después del parto era bastante corto, a lo sumo de tres días; mientras que el del padre era más prolongado: permanecía en la hamaca hasta la caída del ombligo, pero las restricciones referentes a la alimentación y algunas otras actividades solamente terminaban cuando el niño comenzaba a andar. Es probable que con el nacimiento de su hijo, el padre recibiese un nuevo nombre. Además, era común la práctica de denominar a un hombre como «padre de x».

[12] Gabriel Soares de Sousa, *Tratado Descritivo do Brasil em 1587,* Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1938, p. 374.

[13] Los tupís actuales no relacionan la interrupción de la menstruación con el comienzo del embarazo. Éste sólo es reconocido a partir de la comprobación de modificaciones en el cuerpo de la mujer.

[14] Anthony Knivet, *Várias Fortunas e Estranhos Fados de Anthony Knivet,* Editora Brasiliense, São Paulo, 1947, p. 124.

Al contrario de los indios jê, que admiten la posibilidad de la existencia de más de un progenitor, los tupinambás solamente creían en la existencia de un padre. Así, el niño que naciese de una mujer sospechosa de adulterio, de una forma que impidiese la determinación de la paternidad, era denominada Marabá y enterrada viva. Esto no ocurría solamente en el caso de que el marido asumiese, a través de procedimientos rituales, la paternidad del recién nacido. Este comportamiento no persiste entre los tupís actuales. Presenciamos entre los kaapor, grupo tupí-guaraní del Maranhão, el nacimiento de un niño cuya madre había mantenido con conocimiento relaciones extraconyugales con otros dos hombres. Los tres —el marido y los amantes— se sometieron a interdicciones rituales, alegando que el padre era sólo uno, pero por precaución todos estaban en reposo, protegiendo la vida del niño y la suya propia. Más tarde, preguntamos quién sería reconocido como padre del niño y la respuesta unánime apuntaba al marido, alegando que tenía derechos sobre la mujer. No quedan dudas de que hubo un cambio cultural que volvió obsoleta la práctica del infanticidio determinado por el adulterio.

Los niños eran tratados con cariño y grandes demostraciones de amor. Desde muy pronto acompañaban a sus padres en las diversas actividades del grupo. Los cronistas son unánimes en afirmar la inexistencia de castigos; Gabriel Soares de Sousa [15] afirmaba incluso que «no dan los tupinambás a sus hijos ningún castigo, y no los reprenden por cosas que hagan». Y Florestan Fernandes ha demostrado que «la acción educativa de los padres se basaba en el ejemplo: los niños aprendían viendo y haciendo».

Desde temprana edad, el niño aprendía que la relación de parentesco más importante es la que existe entre hermanos. A los mayores les correspondía la protección de los hermanos menores. Los hermanos eran responsables de las hermanas, aun después del casamiento de éstas. Por ello, la relación entre un hombre y su cuñado (esposo de la hermana) era siempre tensa. Una agresión del marido a la esposa provocaba la inevitable reacción de los cuñados. El comportamiento recíproco entre hermanos se expresaba a través de actos de cariño. Al contrario de los esposos, que actuaban reservada-

[15] Gabriel Soares de Sousa, *op. cit.*, p. 374.

mente, los hermanos (independientemente del sexo) se acariciaban en público. Pero era dentro de esa categoría donde la prohibición del incesto se observaba más rigurosamente.

A pesar de haber sido una sociedad orientada a las actividades militares, no hay evidencia de que los tupinambás se organizasen en clases de edades. En otras palabras, parece no haber existido entre ellos grupos sociales, con objetivos específicos, cuya forma de reclutamiento de miembros se basase en el criterio de la edad. Sin embargo, como la mayoría de las sociedades, poseían un sistema de clasificación a través del cual podían aglutinar a los individuos en diferentes categorías cronológicas. Fernandes [16] ha identificado once de esas categorías de edad. La primera, común a ambos sexos, denominada peitan, incluía a los recién nacidos. La permanencia en esa categoría terminaba con los primeros pasos. A partir de entonces, comenzaba a ser importante el criterio de sexo. Para los hombres existían 5 categorías: kunumymyry, hasta los 7 años; kunumy, hasta los 15; kunumy-assu, hasta los 25 años; awa, de los 25 a los 40, y thuyuae, a partir de entonces. Para las mujeres, las categorías equivalentes eran kugnaty-myry; kugnaty; kugnanmussu; kugnan y uaimuy. Tanto el niño como la niña eran sometidos a rituales de iniciación. El kunumy-myry, con cerca de 5 o 6 años, tenía perforado el labio inferior, lo que posibilitaba más tarde el uso del tembekuá (adorno labial, signo de virilidad). La kugnaty era sometida al ritual iniciatorio inmediatamente después de la primera menstruación. Según Thevet [17], además de cortarles el pelo, se las colocaba «sobre una piedra lisa... y les recortaban la piel con la mitad de un diente de animal, de los hombros a las nalgas, haciendo una cruz oblicua a lo largo de la espalda, con ciertos cortes... de modo que la sangre brota de todas partes».

El kunumy-uaçu era un aspirante a la categoría superior, la de los awa, donde solamente se entraba a través del casamiento, lo que dependía del aprisionamiento y ejecución de un enemigo. La kugnanmussu ya era una mujer casada, aunque fuese considerada inma-

[16] Florestan Fernandes, *op. cit.*, p. 374.

[17] Fr. André Thevet, *Les Singularités de la France Antarctique,* París, Paul Gafarel, 1878, pp. 107-108.

dura. Con la madurez pasaba a ser considerada una kugnan. Es este período el que coincide con la pérdida de la belleza física.

Los thuyuae, o viejos, eran bastante respetados, destacándose por la sabiduría y el valor. Cuando hablaban eran escuchados en silencio. Detentaban el poder político, correspondiéndoles dirigir al pueblo tanto en las actividades pacíficas como en las guerreras. Las mujeres de esa categoría de edad, las uaimuy, también tenían mucho prestigio, presidiendo todas las actividades domésticas y ocupando lugares especiales en algunas ceremonias.

Los hombres considerados viejos cumplían importante papel en la estructura de poder tupinambá. Esta estructura de poder se modificó, probablemente, a medida que la sociedad se fue haciendo más compleja, pero continuó fiel a algunos de los aspectos culturales desarrollados en los pequeños grupos de la floresta tropical. Entre estos aspectos se destacan los dos papeles que se encuentran aún hoy en muchas sociedades tupís contemporáneas: el Morobixawa y el Pai'é: el primero como poseedor del poder temporal y el segundo del poder mágico-religioso. En muchas ocasiones, los dos papeles quedaban concentrados en manos de un solo individuo. Era el caso del Morobixawa, que reforzaba su poder político a través del prestigio de sus poderes sobrenaturales, o del Pa'ié, que utilizaba su prestigio religioso para obtener el liderazgo del grupo.

Las informaciones de los cronistas nos llevan a suponer que había maneras diferentes de obtener el mando. Es probable que, en algunos casos, se transmitiese hereditariamente; en otras situaciones sería el fruto del prestigio individual. Brandão confirma estas dos posibilidades cuando informa de que «algunos suceden por herencia a sus padres y abuelos, aunque la mayor parte de ellos se eligen por sí mismos» [18]. Los jefes militares —elegidos para liderar determinadas misiones guerreras— se volvían potencialmente Morobixawa, en función de sus éxitos. Abbevile relata que la designación del jefe no se hacía a través de elección sino del reconocimiento del «más valiente capitán, el que mayor número de proezas hizo en la guerra, el que destruyó al mayor número de enemigos, el que posee el mayor

[18] Ambrosio Fernandes Brandão, *Diálogo das Grandezas do Brasil,* Dois Mundos Editora, Río de Janeiro, 1943, pp. 273-274.

número de mujeres, mayor familia y mayor número de esclavos adquiridos gracias a su valor propio» [19].

Es un error suponer que el Morobixawa fuese poseedor de un gran poder y de muchos privilegios. Como todos los jefes indígenas de Brasil, dependía mucho más de su poder de persuasión, derivado de su prestigio personal y de su capacidad oratoria, dado que no disponía de mecanismos institucionalizados de fuerza para hacer cumplir sus órdenes. Los conflictos internos del grupo se resolvían a través de prácticas rutinarias que dispensaban la intervención del jefe. Éstas consistían en un sistema de venganza, controlado por los parientes de la víctima y del criminal. Muchas veces el ofensor era castigado por sus propios parientes, no interesados en un enfrentamiento abierto con la parentela del ofendido. Anchieta relata el caso de una mujer que mató a un joven y fue ejecutada por su propio hijo. Prevalecía la ley del talión, «así una bofetada se paga con otra; si alguien rompe un brazo o cualquier otro miembro de un compañero, tendrá también la misma pena...» [20]. La ley del talión es, como sabemos, la aplicación lisa y llana del principio de reciprocidad. Así, pues, los tupinambás «no dan nada sin que también reciban» [21]. Lery nos informa que «no son ingratos, principalmente los viejos, pues cuando menos pensamos en el obsequio, ellos se acuerdan del donativo y lo corresponden con cualquier cosa» [22].

Otra institución que limitaba el poder del Morobixawa era el «consejo de los jefes», constituido prácticamente por todos awa y thuyuae, pero controlados por unos pocos hombres de mayor reputación. Esta reputación se adquiría mediante las acciones o por ser considerado un fiel intérprete de las tradiciones del grupo. El consejo deliberaba sobre asuntos de interés colectivo como, por ejemplo, el momento propicio para la realización de los rituales antropofágicos o para emprender una expedición guerrera. Además, según algunos cronistas, opinaba también sobre asuntos relacionados con el casamiento, cuando existían dudas acerca de la oportunidad de una

[19] Claude Abbeville, *História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e Terras Circunvizinhas: em que se trata das singularidades admiráveis e dos costumes estranhos dos índios habitantes do país*, Livraria Martins Editora, São Paulo, 1945, p. 255.

[20] José de Anchieta, *op. cit.*, p. 255.

[21] Thevet, *op. cit.*, p. 271.

[22] Jean de Lery, *Viagem à Terra do Brasil*, Livraria Martins Editora, São Paulo, 1941, p. 151.

determinada unión. Su papel principal, como ya fue destacado por Florestan Fernandes, era el de trascender los límites de las decisiones generadas por los grupos de parentesco, llevando a la sociedad tupinambá a funcionar, de hecho, «como una unidad social más amplia que la familia grande».

Los cronistas del siglo XVI, a pesar de las cualidades etnográficas de algunos de ellos, no tenían como objetivo la observación sistemática de las costumbres tupinambás. Las motivaciones de sus viajes eran muy diferentes de aquellos de los investigadores actuales, que buscan la comprensión de una sociedad considerada exótica. Lo que pretendían era la conquista de almas o bienes materiales. Ante un mundo tan diferente no resistieron a la tentación de registrar sus observaciones. Éstas, sin embargo, se recogían al azar, sin ningún orden y, en consecuencia, sin la necesidad de intentar observar hechos que complementarían o explicarían los ya observados. Así, pues, lo que nos legaron fueron piezas variadas de un enorme rompecabezas. Así, es posible imaginar la gran dificultad de la reconstrucción de la vida religiosa de los tupinambás, realizada por Alfred Metraux. Como no podía ser de otra manera, resulta un cuadro con muchos espacios en blanco que dan margen a muchos interrogantes. Pero, de cualquier forma, nos permite una comprensión razonable de la religión indígena, con más razón cuando contamos con las informaciones recogidas entre varios grupos tupí-guaraní que, como los tupinambás, fundamentaban sus religiones en la creencia en una misma entidad sobrenatural, Mahyra. Este ser recibía, en el siglo XVI, varias denominaciones: Maire-monam, Maire-Atá, Maire-Pochi, etc.

Lo importante es que creían que Maire les había enseñado todo: el uso de la tonsura, la depilación, el achatamiento de la nariz de los recién nacidos, los alimentos que debían consumirse, el uso del fuego, de la agricultura, las prácticas religiosas, la propia organización social, etc.

Nóbrega, uno de los primeros jesuitas que llegó a Brasil, buscó pronto la identificación de una entidad sobrenatural nativa con el Dios cristiano, como un medio de facilitar la catequesis. «Esta gentilidad —escribió él— ninguna cosa adora, ni conoce a Dios; solamente al trueno lo llaman Tupane, que es, como quien dice, cosa divina. Y así no tenemos otro vocablo más conveniente para llevarlos al conocimiento de Dios que llamarlo Pai Tupane». La elección de

Nóbrega fue uno de los motivos del fracaso de la catequesis. Tupa, en la cosmología tupí, ocupa un lugar muy inferior al de Maire. De un modo general, sería mejor compararlo con el demonio, dado que controla el rayo y el trueno, causantes de muerte y destrucción. Durante nuestra permanencia entre los kaapor, grupo tupí del Maranhão, en ocasión de una tempestad, acompañada de muchos rayos y truenos, los hombres abandonaron sus casas, armados de rifles o arcos, e hicieron varios disparos contra el cielo, además de proferir muchas imprecaciones furiosas, en un intento de disimular el miedo que Tupa les inspiraba. Cuando la naturaleza se calmó, uno de ellos, volviendo a casa, dijo sonriendo: «¡Tupa muy enfadado!».

Thevet, un fraile contemporáneo de Nóbrega, no se dejó engañar:

> los salvajes hacen mención de un gran señor, al que en su lengua llaman Tupa, el cual dicen que en lo alto truena y hace llover; pero de ningún modo saben orar o venerar, ni tienen lugar propio para ello. Y si alguien les habla de Dios, como lo hice, escuchan admirados y atentos, preguntándose si el Dios de que se habla no sería tal vez el profeta que les enseñó a plantar esas gruesas raíces que ellos llaman mandioca.

Thevet se refería a Maire-monan, el verdadero héroe mítico de los tupinambás. Pero, a pesar de que la totalidad de los estudiosos de la etnografúa tupí coinciden en afirmar el equívoco de los jesuitas, Metraux [23] nos informa de que «la palabra Tupa conoció una extraña fortuna y hoy en día se usa entre todos los indígenas cristianizados de Argentina a las Guayanas».

Maire se convierte en padre de dos gemelos, Aricoute y Tamendonare, identificados en otras mitologías tupí-guaraní con el Sol y la Luna. Son ellos quienes completan la obra paterna de disociar el mundo natural del cultural. Antes los hombres y los animales se confundían, competían entre sí y hasta contraían matrimonio. A partir de los gemelos, los primeros se transformaron en cazadores y los segundos en presas de caza, como queda bien explícito en un mito Akwawa-Asurini, del sureste del Pará:

[23] Alfred Metraux, *A Religião dos Tupinambá,* Cia. Editora Nacional, São Paulo, 1979, p. 43.

Tatoroha lançou uma flecha para o céu.
Todos os bichos agarraram nela,
buscando atingir as regioes celestes.
Buscavam o céu que Mahira separara da terra.
A anta agarrou a flecha por último
e esta perdeu a força e caiu.
Todos os bichos viraram caças [24].

[Tatoroha lanzó una flecha hacia el cielo.
Todos los animales se agarraron a ella
buscando alcanzar las regiones celestes.
Buscaban el cielo que Mahira separara de la tierra.
El ante fue el último en coger la flecha,
que perdió la fuerza y cayó.
Todos los animales se convirtieron en caza.]

Cuando los tupinambás se referían a sus héroes míticos pensaban en otro tiempo, designado por un sufijo verbal que puede traducirse por «en aquel tiempo». Creían que sus héroes continuaban vivos, pero en un espacio diferente del ocupado por los hombres.

Los espíritus, por el contrario, compartían con los hombres el mismo espacio y tiempo. Creían en muchas especies de espíritus, incluyendo en esta categoría a las almas de los muertos y de los animales. Estos seres sobrenaturales constituían una amenaza cotidiana, exigiendo muchos cuidados mágicos. Entre ellos se destacaban los Anang, peligrosos demonios de la floresta y aquellos otros, mencionados por los cronistas, que habitaban los maraká [25] de los Pai'é. Les correspondía a los Pai'é dominar a esos espíritus y utilizarlos en las sesiones curativas. En varios grupos actuales, la denominación de esos espíritus es karoara.

En una sociedad en que no existe, como afirmó Thevet, lugar propio para orar como los templos, la religión se expresa a través de varios ritos individuales y colectivos. Entre los segundos, se destaca el chamanismo, es decir, la existencia de especialistas capaces de entrar en contacto con el mundo sobrenatural a través del estado de trance o éxtasis. Este tipo de oficiante religioso, encontrado en la

[24] Roque de Barros Laraia, *Tupi, Indios do Brasil Atual,* FFLCH/USP, São Paulo, 1986, p. 236.

[25] Instrumento musical constituido por una calabaza cuyo interior contiene semillas. Los tupinambás atribuían un valor mágico-religioso a ese objeto.

mayoría de las sociedades conocidas, ha sido designado genéricamente, por la antropología como chamán, acudiendo a una palabra de origen siberiano. El término tupí equivalente es Pai'é, vocablo éste que fue traducido al portugués como *pajé,* dando origen a diversas manifestaciones religiosas del pueblo brasileño que se conocen como *pajelanças.*

El chamán continúa, en cierta forma, el trabajo de los héroes míticos de asegurar un orden universal a través de su mediación entre seres y cosas. «El *pajé* es un pequeño héroe, como el héroe es un gran *pajé*», ha afirmado Egon Schaden al estudiar la mitología heroica de los indios brasileños [26].

Los chamanes tupinambás no pasaron inadvertidos a los ojos de los europeos; por el contrario, fueron duramente combatidos por los jesuitas, que les acusaban de ser servidores del demonio.

Para los tupinambás, no obstante, eran los chamanes quienes los protegían de los ataques de los demonios de la floresta y los curaban de las enfermedades producidas por los espíritus, a través del dominio de los karoara. Para poder entrar en trance y controlar a los espíritus, los Pai'é se servían de largos cigarros de *petinmahaoa* (tabaco), cuyo humo tenía la propiedad de atraer y, cuando era necesario, ahuyentar a los seres sobrenaturales. La cura se efectuaba en el momento en que el chamán chupaba una parte del cuerpo del enfermo, retirando posteriormente del interior de su boca un objeto cualquiera (una abeja muerta, un trozo de hueso o de madera, etc.). Este objeto, denominado actualmente *karema,* habría sido introducido en el cuerpo del enfermo por un espíritu cualquiera.

El chamán no alcanza el estado de éxtasis sólo durante las curas sino en otras ocasiones y, principalmente, cuando efectúa sus «largos viajes» (o «grandes sueños») hasta los parajes habitados sólo por los muertos y seres sobrenaturales. Es entonces cuando adquiere el conocimiento sobre asuntos importantes para el desempeño de su oficio.

Los tupinambás creían también que los Pai'é podían utilizar sus poderes para el mal, sirviéndose del temor como una forma de dominación. Según Abbeville [27], «los *pajés* nada dicen o piden que no sea

[26] Egon Schaden, *A Mitologia Heróica de Tribos Indígenas do Brasil,* Ministério da Educação e Cultura, Río de Janeiro, 1959, p. 42.

[27] Claude Abbeville, *op. cit.,* p. 325.

pronto ejecutado...». Así podía pedir la hija o la hermana de un hombre y, de esta manera, a ejemplo de los jefes, poseían muchas mujeres.

Eran los chamanes los que lideraban al pueblo en los movimientos mesiánicos en busca de la «Tierra sin Males», donde no existe el hambre, las enfermedades ni la muerte. En algunas ocasiones, como ocurrió después de la llegada de los portugueses, la búsqueda se dirigía hacia el interior del continente. En otras, buscaban encontrar el camino a través del océano. Probablemente, muchas veces los tupinambás intentaban entender lo que debería existir más allá de aquella grande e interminable masa de agua salada. La respuesta que tuvieron fue la llegada de la escuadra de Cabral, en abril de 1500, fecha que marca el principio del fin.

En el siglo XVII, los tupinambás estaban prácticamente extinguidos. Es probable que algunos grupos de ese pueblo hubieran conseguido huir hacia el interior, donde retornaron al modo de vida que poseían antes de conquistar el inmenso litoral brasileño. En 1967, trabajando con los indios kaapor, un pueblo tupí-guaraní del interior del Maranhão, comprobé que hasta tres décadas antes practicaban una forma de antropofagia muy semejante a la de los tupinambás.

Capítulo 4

LA EXPANSIÓN PORTUGUESA

En los dos primeros siglos de la colonización, Brasil se había convertido en un motivo de frustración para los portugueses. Al fin y al cabo, la América española había posibilitado el saqueo de fabulosos tesoros propiedad de diferentes poblaciones aborígenes, además del descubrimiento de minas de oro y de plata. Perú y Potosí eran palabras mágicas que alimentaban la esperanza de los lusitanos, una esperanza que se tornaba cada vez más débil al comprobar que, a principios del siglo XVII, la única mina de oro conocida era explotada por Afonso Sardinha, en Jaraguá, en las inmediaciones de São Paulo. Y aun ésta era una mina muy pobre.

La búsqueda del oro, o de otras riquezas minerales, era la principal motivación de las bandeiras. El aprisionamiento de indios era una actividad secundaria que intentaba compensar los perjuicios derivados del fracaso en encontrar minerales o piedras preciosas.

En el siglo XVII, estimulados por noticias que circulaban desde el siglo anterior, los bandeirantes salieron en busca de ricos yacimientos de piedras verdes, las fabulosas esmeraldas. Marcos de Azeredo inició las búsquedas en tierras del Espírito Santo. Sus hijos Domingos y Antonio realizaron la misma tentativa en 1643, tentativa tan fracasada como la de João Correa de Sá en 1660. Con el mismo objetivo, Sebastião Paes de Barros recorrió en 1674 el valle de Tocantins, donde fue muerto por los indios.

En 1674, alentado por el vizconde de Barbacena, le tocó a Fernão Dias Pais, entonces un experimentado bandeirante de 63 años salir en busca de las tan soñadas esmeraldas. Gastó una enorme cantidad de dinero en la preparación de su bandeira, habiendo vendido

prácticamente todos sus bienes. En su compañía, además de familiares, partieron otros notables bandeirantes como Manuel Borba Gato, Matias Cardoso de Almeida y Francisco Pires Ribeiro.

Vagó 8 años por los valles de los ríos San Francisco, Pardo y Jequitinhonha. Se enfrentó a los indios caetés y mapaxó. Muchos de sus compañeros fueron víctimas de las flechas indígenas o diezmados por las fiebres selváticas. El viejo bandeirante murió de paludismo en 1681, junto a las barrancas del río das Velhas. Sujetaba en sus manos las piedras verdes que creía esmeraldas, pero que no eran más que pobres turmalinas.

A finales del siglo XVII, Brasil se enfrentaba a una gran crisis económica. El precio del azúcar había caído estrepitosamente en el mercado internacional. Es exactamente en ese momento, en la última década del siglo, cuando el sueño de los colonizadores comenzó a concretarse. Fue Antonio Roiz de Aragão quien primero encontró oro en el sertón de las Gerais. Su hallazgo propició el descubrimiento de Ouro Preto, por Manuel Garcia Velho, Antonio Dias y el padre João de Faria Fialho. El descubrimiento del oro significó el fin de todos los indígenas localizados en el valle del río das Velhas.

Pero no fueron sólo los indios las víctimas de ese gran «gold rush». Taunay [1] nos informa que «murió mucha gente en aquel tiempo de enfermedades y necesidades y otros que mataban para robar». La región quedó infestada de bandidos y no se podía confiar en los propios compañeros. El inicio de la explotación de las minas estuvo marcado por una gran hambre. Los alimentos producidos en la región eran insuficientes para atender la demanda de milares de *garimpeiros* (buscadores de oro y piedras preciosas) que acudían hacia el lugar. Los precios de los alimentos se dispararon. Un buey, adquirido en Bahía, podía ser vendido en Minas por un precio que posibilitaba una ganancia del 2.000%. Los fríjoles, comprados en São Paulo por 960 reis, se vendía por una cantidad cien veces mayor. Se sucedían los descubrimientos de nuevas minas, más gente era atraída hacia la región, y muchas personas sucumbieron al hambre con las alforjas repletas de oro.

[1] Affonso de Escragnole Taunay, *História das Bandeiras Paulistas,* Editora Melhoramento/ MEC, São Paulo, 1975, tomo 1, p. 199.

La búsqueda del oro posibilitó la ocupación del territorio, de manera que, a comienzos del siglo XVII, el país ya tenía prácticamente su configuración geográfica actual. Fue en ese siglo cuando el centro de la actividad económica se desplazó del litoral nordestino, donde predominaba una economía cañera, hacia el interior de la región central, lo que permitió el surgimiento de numerosas ciudades como Ouro Preto, Congonhas, Sabará, São João Del Rey, Tiradentes y Mariana, en Minas Gerais; y Goiás y Arraias en Goiás. Estas ciudades ostentan aún hoy, en sus arquitecturas barrocas, el testimonio de una época de esplendor económico.

La explotación de las minas generó muchas modificaciones en el plano económico y político. Entre ellas podemos citar el cambio de la capital de Salvador a Río de Janeiro (1763); el reforzamiento del poder absolutista del rey, enriquecido por los tributos cobrados en la colonia y, principalmente, el surgimiento de muchos movimientos nacionalistas que comenzaban a reivindicar la independencia de Brasil.

Pero la explotación minera fue sumamente catastrófica para los indios, porque significó la exploración y ocupación de territorios hasta entonces desconocidos para los colonizadores. Aumentó considerablemente la circulación de blancos en áreas indígenas, lo que provocó conflictos y propagó enfermedades.

Los tupinambás desaparecieron del litoral en el transcurso de los dos siglos anteriores. El siglo XVII fue el escenario del acto final de la destrucción de numerosos grupos que ocupaban la región central del estado de Minas Gerais. Nos faltan datos históricos para conocer la amplitud de esa destrucción. El Mapa Etnohistórico de Nimuendajú muestra un gran vacío de poblaciones indígenas en aquella región, exactamente donde se dieron los más importantes descubrimientos auríferos. Lo probable es que muchos grupos fueran diezmados en esos caminos de las minas, o se alejaran hacia las regiones periféricas del estado, donde no se comprobó la presencia de oro.

En ese período sólo se registran indios kayapós en el extremo oeste del estado, en la región denominada Triángulo Mineiro. Otro grupo, los xakriabás, quedó inmune a las actividades mineras y, a pesar de haberse enfrentado a muchas vicisitudes, consiguió sobrevivir hasta nuestros días en una región árida del noroeste del estado. Es en la región este, junto al límite del estado de Espírito Santo,

donde se concentraban las más numerosas poblaciones indígenas. Eran los coroados, puri, maxakali, paiaka, krenak, todo un conjunto, en fin, de sociedades tribales, los que se conocieron genéricamente como botocudos. En 1901, el historiador Diogo de Vasconcelo escribía: «El río Doce era en verdad magnífico y populoso, pero intratable, tanto por efecto de las fiebres terribles, que asaltaban a todos, como de los caníbales, acaso más intolerantes, botocudos ferocísimos, última expresión de los aimorés decadentes», y concluía que «aún hoy, a la vez que la civilización amplía su arrebol sobre los más remotos parajes de Minas, el río Doce persevera en el limbo de su naturaleza prepotente e insidiosa». En efecto, los llamados botocudos resistieron al avance de los blancos durante los siglos XVIII y XIX, para finalmente ser eliminados mediante crueles masacres en las dos primeras décadas de nuestro siglo, y hoy sólo quedan escasamente unos restos.

La explotación minera no se detuvo en Minas Gerais; avanzó hacia el norte hasta alcanzar el territorio de Goiás. Llegó así no sólo al llamado corazón de Brasil, sino al de un inmenso territorio de sabanas dominado por indios de la familia lingüística jê, tales como los kayapós, xakriabás, krixás y akroás. A finales del siglo XVIII, esas poblaciones estaban prácticamente extinguidas en la región sur del estado y todas las comunidades indígenas goianas se concentraban en la parte norte de Goiás, justamente aquella que fue menos tocada por la explotación minera y que hoy constituye el territorio del nuevo estado de Tocantins.

La ocupación del litoral, producida en los dos siglos iniciales de la historia de Brasil, aunque más distante en el tiempo nos parece más reciente, dado que fue presenciada por una pléyade de viajeros europeos, cultos y letrados, que nos relataron sus experiencias a través de numerosas cartas y libros admirables. Por otro lado, la ocupación de las minas parece haber sido, como la mayor parte de las bandeiras, la tarea de un contingente de hombres rudos e iletrados, pues pocos son los testimonios que nos quedan de sus hazañas. Participaron de la historia sin escribirla y nos dejaron completamente ignorantes con respecto a la mayor parte de los grupos indígenas que ocupaban las minas y sus tortuosos caminos.

Una excepción fue la bandeira de Bartolomeu Bueno da Silva, el Anhanguera, que salió de São Paulo en 1722 en dirección a Goiás

y que tuvo como participante a José Peixoto da Silva Braga, quien nos dejó un informe del que transcribimos el siguiente fragmento:

> Se llaman estos indios quirixá, viven en aldeas, usan arco, flecha y clava; son muy claros y bien hechos; andan todos desnudos, tanto hombres como mujeres. Tenían diecinueve ranchos, bastante altos y cubiertos de palmito, con unos agujeros junto al suelo en lugar de puertas: en cada uno de éstos vivían 20 y 30 parejas juntas, las camas eran unos cestos de caranday que les servían de colchón y mantas; eran poco más de seiscientas almas; estaban situadas todas estas aldeas junto a un gran riacho con bastantes peces y buenos: al segundo día en que marchamos a buscarla, encontramos un río caudaloso en que había muchos peces cayjús, palmitos y mucha y gran caza, que nos sirvió de mucho. En esta aldea encontramos doscientos puñados de maíz, veinticinco boniatos, muchos guacamayos y también algunos periquitos, que nos servían de sustento y regalo; tenían también abundancia de calabazas y ollas y una gran cantidad de perros, que mataron al huir y retirarse del todo, a fin de no ser alcanzados por nuestras armas, como pudimos comprobar después en las bandeiras que se lanzaron en su busca [2].

En 1718, el bandeirante Pascoal Moreira Cabral encuentra oro en las barrancas del río Cuiabá, en la región habitada por los indios caxiponés. No fue fácil la conquista de ese territorio en el extremo oeste de Brasil. El propio Moreira Cabral escribió:

> el capitán mayor Fernando Dias Falcão llegó a esta aldea del Carandá con 130 hombres de guerra de socorro, en el año 1718, estando yo y los demás sin armas, pólvora, balas y herramientas, sin capacidad de resistencia, y con este socorro acabamos remediados de todo y restauró nuestras vidas, que estábamos sentenciados por los indios a muerte [3].

Cuando la noticia del descubrimiento de oro en Cuiabá llegó a Minas Gerais, Río de Janeiro y São Paulo, provocó una nueva y desorganizada movilización, que utilizó los caminos fluviales a partir del Tieté y que acabó en una gran mortandad: muchos fallecieron en los saltos de agua, donde caían las canoas conducidas por pilotos inexpertos. Otros fueron víctimas del hambre, de las enfermedades y hasta de los jaguares: «Hubo comboy que murieron todos sin que-

[2] Henrique Silva, «A Bandeira do Anhanguera em Goiás em 1722», en *Memorias Goianas*, tomo I, Universidade Católica de Goiás/Centro de Cultura Goiana, Goiânia, 1982, p. 17.

[3] Affonso de Escragnole Taunay, *op. cit.*, tomo 2, p. 16.

dar uno vivo y los que venían atrás con las canoas encontraron... los cuerpos muertos por los barrancos de los ríos y en las partes altas; y hamacas armadas, con sus dueños dentro, muertos, sin que se acercase ese año persona alguna a Cuiabá» [4].

En efecto, para llegar a Cuiabá era necesario atravesar los territorios de los grupos kayapós, la misma nación cuyos dominios se extendían al oeste de Minas y al sur de Goiás. Éstos defendían su territorio con la mayor tenacidad, a pesar de la desventaja de su equipo bélico. Una de sus tácticas consistía, según un invasor, «en cercarnos de fuego cuando nos encuentran en los campos, a fin de que, impedida la fuga, nos abrasemos: este riesgo lo evitan ya algunos lanzando contrafuego, o arrancando la hierba para que no se difundan las llamas; otros se untan con miel silvestre, envueltos en hojas o cubiertos de carbón mediante troncos verdes o palos quemados» [5]. Además de los kayapós, estaban los payaguás, situados cerca de la barra del río Mboteteu, en el río Paraguay, que eran excelentes canoeros y nadadores, hábiles en el manejo de las flechas y lanzas y que utilizaban las curvas de los ríos para armar emboscadas a los blancos. Eran aliados de los guaikurus, los temibles indios que luchaban a caballo. En el siglo anterior, los guiakurus se habían enfrentado a los españoles, aprendiendo de ellos la utilización del caballo. Perseguidos, huyeron hacia el este llevándose millares de caballos robados. Penetraron en el territorio brasileño, donde sólo comenzaron a ser molestados a partir del descubrimiento del oro. Uno de los primeros portugueses que entró en contacto con los guiakurus enalteció la fuerza de los hombres, la habilidad en la utilización del caballo y el hecho de que las «monturas eran andaluzas, las mejores que existen».

En el camino de Cuiabá se encontraban también los pareci, indios pacíficos que, con sus grandes plantíos, mantenían a una población numerosa. Fueron siempre amistosos con los blancos. Pero cualesquiera que hayan sido las actitudes de los indios en relación con los blancos, las consecuencias del contacto fueron siempre las mismas, porque además de las armas de fuego los blancos eran portado-

[4] *Idem, idem,* p. 15.
[5] *Idem, idem,* p. 165.

res de virus que llevaron a la extinción de gran parte de los indios brasileños.

Desde comienzos del siglo XVII, la gran floresta amazónica comenzó a ser penetrada por exploradores blancos que utilizaban la gran vía fluvial que, un siglo antes, fuera descubierta por Francisco Orellana. En 1638, Pedro Teixeira recibió el encargo de subir el río Amazonas, habiendo alcanzado el río Paiamino, afluente del Napo, de donde siguió hacia Quito, lugar donde se encontró con el virrey del Perú. Volviendo río abajo tomó posesión, en nombre de la Corona portuguesa, de las tierras situadas entre la barra del Aguarico hasta el Atlántico.

Las primeras expediciones daban preferencia a la exploración de la margen derecha del Amazonas. Pero en 1663 Antonio Vilela subió el río Urubu, situado en la margen izquierda, donde su grupo fue diezmado por los indios. Le correspondió a Pedro da Costa Favela organizar una expedición punitiva que mató a cerca de 700 indios guaneena y caboquena, habiendo quemado decenas de aldeas. Fue a partir de esa época cuando los portugueses comenzaron a frecuentar el río Negro y el Branco, habiendo construido una fortaleza en la barra del río Negro, donde hoy se sitúa la ciudad de Manaus.

Por otro lado, se intensifican las entradas por los afluentes de la margen derecha. Según Capistrano de Abreu, «en 1669 Gonçalo Pires y Manoel Brandão descubrieron clavo, canela y castaña en el Tocantins; en 1716, João de Barros Guerra derrota a los torá en el Madeira; en 1720 marcha una expedición contra los juina del Jurá; en 1724 Francisco Melo Palheta sube el Madeira hasta las aldeas españolas» [6].

En la región amazónica, los jesuitas también emplearon sus prácticas de descimentos, construyendo aldeas en los bajos ríos, donde reunían a indios de las más diversas procedencias. Así es como, a comienzos del siglo XVIII, el padre Bartolomeu Rodrigues, encargado de la catequesis de los tupinambaranas, escribió a su provincial:

> El primer *descimento* que hice para esta aldea fue parte de la tribu arreretu. El segundo fue parte de los comandi y ubucoara. El tercero fue

[6] João Capristano de Abreu, *Capítulos da História Colonial,* Livraria Briguiet, Río de Janeiro, 1954, pp. 206-207.

> dos jefes andirá con sus vasallos, que habitaban la cabecera del río Maricoa. El cuarto fue unos pocos japocu-abijara, que habitaban en el río Maués. El quinto fue la tribu poraioania y el sexto la tribu capiurematia, ambas del río Acoriatos. El séptimo fue toda la tribu mojoaria con parte de los moncú y ubucoara, del río Maués. Y finalmente los sapapé, cuyo *descimento* aún está en marcha.

Y concluye su carta afirmando que «los esfuerzos disipados en esos descendimientos se consuelan grandemente con la consolación de las almas que están siendo ganadas para el cielo, y que sin duda estarían perdidas» [7].

Solamente este ejemplo de la acción de un único misionero nos puede dar la idea de la desorganización de la vida de centenares de pueblos como consecuencia de la nefasta política de «reducciones» adoptada por los jesuitas. Además, gran parte de la población indígena, víctima de esos descimentos, fue vendida como esclava. Frei Daniel afirmaba en 1750 que algunos colonos tienen cerca de 1.000 esclavos y que otros tienen tantos que no conocen sus nombres.

Pero toda esta acción exterminadora no fue realizada sin resistencia por parte de los indios. Los tora defendieron, hasta ser eliminados, la entrada del río Madeira, durante la cruel guerra que el gobierno portugués desató contra ellos, «por causa de los grandes perjuicios que ellos nos hicieron, impidiendo con sus hostilidades que los misioneros realizasen sus trabajos de Dios» [8]. De la misma forma los mura, famosos por su habilidad como canoeros, desarrollaron una verdadera guerrilla contra los blancos, emboscando sus barcos en las curvas de los ríos y realizando fulminantes ataques contra las misiones y los demás intrusos. Tal actitud puede comprobarse por el documento del padre José de Souza:

> Certifico que, por informaciones seguras que tengo del padre Manoel Fernandes, misionero de la misma Compañía, en la Misión de Santo Antônio, aún nueva, situada en las cascadas del río Madeira, que es cierto que desde el río Apurina hasta el río Gi Paraná, que desembocan en el Madeira, está todo infestado de una nación de indios bárbaros llamados mura, los cuales andan tan insolentes que en estos años próximos no sólo han matado a muchos indios remadores, que van a la cosecha de ca-

[7] John Hemming, *Red Gold: The Conquest of Brazilian Indians. 1500-1760,* Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1978, p. 436.

[8] *Idem, idem.*

> cao en aquel sertón, sino también, en este presente año, llegaron a una tierra de labranza de los indios de la aldea de Santo Antônio, donde mataron y flecharon a muchos de ellos sin más causa que su braveza y malignidad [9].

Así, en carta firmada el día 29 de agosto de 1738, el padre João de Souza solicita al gobernador medidas enérgicas contra los mura, que impiden a la acción misionera la realización de la obra que puede resultar en «mucha gloria divina». Sin duda, fue gracias a su valentía y capacidad de resistencia como los mura consiguieron sobrevivir hasta nuestros días.

Pero no quedan dudas de que, a nuestros ojos, el símbolo de la resistencia indígena a la invasión de la Amazonia es Ajuricaba, líder de los manaus, que vivían en el río Negro, en las inmediaciones del lugar donde hoy se yergue la ciudad de Manaus. Fue el propio padre José de Souza, arriba citado, quien intentó someter a Ajuricaba y quien solicitó una acción militar contra el mismo, alegando que él era «un hombre orgulloso, insolente, que se dice gobernador de todas aquellas naciones. Todos los demás jefes lo respetan y lo temen. Todos los insultos lanzados contra nosotros han sido por orden o sugerencia suya...» [10].

Después de mucho luchar, Ajuricaba fue aprisionado y llevado «sob ferros» a la ciudad de Belém, en cuya proximidad, junto con otro jefe, se arrojó al agua, donde seguramente pereció, prefiriendo así la muerte a la esclavitud.

Según Moreira Neto [11], los grupos indígenas situados en «toda la extensión de las márgenes de la corriente principal del Amazonas y en el curso inferior de la mayoría de sus afluentes» ya «estaban todos extinguidos a finales del siglo XVIII». Este autor llama la atención sobre un hecho importante: justamente en las márgenes del Amazonas es donde «vivían los grupos indígenas más numerosos y culturalmente más desarrollados de la Amazonia». Eran los arua, omágua, tapajós y tupinambás. En ese mismo período, continúa, desaparecieron incontables grupos indígenas, habitantes de las márge-

[9] *Autos da Devassa contra os índios Mura do Rio Madeira e naçoes do rio Tocantins (1738-1739)*, publicado por la Universidade do Amazonas/MINC/INL, Manaus, 1986, p. 7.

[10] John Hemming, *op. cit.*, p. 442.

[11] Carlos de A. Moreira Neto, *Indios da Amazônia: de Maioria a Minoria (1750-1850)*, Vozes, Petrópolis, 1988.

nes de los afluentes del Amazonas y cita, como ejemplo, a «los tocantines, cuchiuara, caboquena, guajara, pacajá, pauxi, uanapu, apama, aracaju, tapuiusu, pariqui, guanavena, tupinambaranas, ibanoma, turimá, passé y yuiguama». En efecto, nada quedó de la mayoría de esos grupos, ni siquiera informaciones etnográficas consistentes. Muchos de ellos sólo son recordados en la toponimia de la región, nombrando ríos o *igarapés* (del tupí: «camino del agua»), es decir, canales naturales entre dos islas o entre una isla y tierra firme.

La extensa región nordeste, la primera en ser ocupada por los portugueses, dependió inicialmente de la producción cañera y de los ingenios de azúcar. Ésta fue sin duda la primera actividad agroindustrial del país. Ya en 1516, don Manuel determinaba que se distribuyeran «hachas y azadas y todas las herramientas a las personas que fuesen a poblar el Brasil y que buscasen y eligiesen a un hombre práctico capaz de ir a Brasil a dar comienzo al ingenio de azúcar...» [12]. Cien años después, Frei Vicente Salvador, en su *História do Brasil,* registraba la existencia de 230 ingenios, 100 de ellos en Pernambuco y 50 en Bahía. En 1710, André João Antonil, seudónimo utilizado por el jesuita João Antônio Andreoni, escribía que «ser señor de ingenio es título al que muchos aspiran, porque trae consigo el ser servido, obedecido y respetado de muchos. Y si fuere, cual debe ser, hombre de capital y gobierno, bien se puede estimar en Brasil el ser señor de ingenio cuanto proporcionalmente se estiman los títulos entre los hidalgos del Reino» [13]. Según Roberto Simonsen, en su *História Econômica do Brasil,* el valor de exportaciones de azúcar, entre los siglos XVI y XVIII, alcanzó 300 millones de libras.

La ocupación de las tierras indígenas para la implantación de la actividad cañera se produjo en los siglos XVI y XVII, y se refiere a los acontecimientos narrados en el capítulo 2, cuando se trata de la conquista del litoral. Pero la consolidación de esa empresa económica no significó una tranquilidad para las poblaciones indígenas del interior, o para aquellas que allí se refugiaron. De nada valió el hecho de que en esas regiones distantes del litoral la producción cañera era económicamente insostenible. El sosiego de esas poblaciones

[12] *Novo Dicionário de História do Brasil,* Melhoramentos, São Paulo, 1971, p. 162.

[13] André João Antonil, *Cultura e Opulência do Brasil,* Livraria Progresso Editora, Salvador, 1955, p. 21.

comenzó a ser amenazado cuando los señores de ingenio percibieron que necesitaban una mayor diversificación de la economía, constantemente perturbada por la inestabilidad de los precios del azúcar en el mercado internacional. Desprovistos de las riquezas minerales del Brasil central y también de las posibilidades de aprovechamiento de vegetales de la Amazonia, les correspondió a los empresarios nordestinos encontrar en el ganado vacuno la alternativa para la diversificación deseada. El capital acumulado con la producción azucarera permitió la importación de ganado de ultramar. Traídos principalmente de la Isla de Cabo Verde, se extendió por la costa bahiana, a partir de Salvador, llegando a las dos márgenes del río São Francisco, penetró por el sertón de Sergipe y de Alagoas hasta alcanzar el Ceará. De ahí atravesó la sierra de los Dos Irmaos y ocupó las tierras del Piauí, traspasando el río Parnaiba y alcanzando los Pastos Bons del Maranhão, de donde, a finales del siglo XVIII, llegó a la región amazónica, más precisamente el valle del Tocantins, en la región denominada Pau d'Arco. A partir de entonces, encontró un obstáculo insuperable en la densa floresta amazónica, que solamente fue vencido en nuestro siglo.

El éxito de la empresa pastoril se debe, en primer lugar, a la facilidad que el ganado tuvo en adaptarse a las regiones de tierras muy débiles. La pobreza de los pastos se compensaba con la gran extensión de los mismos. En segundo lugar, las grandes distancias del interior —que hacían inviable la actividad agrícola— eran atenuadas por el hecho de que el ganado dispensaba el uso de transporte. Un gran rebaño podía vencer largos recorridos, controlado por un pequeñísimo número de personas. Como ha dicho Capistrano de Abreu: «con el ganado vacuno no importaba la proximidad de las playas, pues como las víctimas de los bandeirantes (los indios) a sí propio transportaba...». Y, finalmente, la crianza del ganado dependía de un personal reducido, factor éste considerable en un país que tenía una gran escasez de mano de obra.

El ganado no invadió tierras desocupadas. La expansión pastoril perturbó el territorio de muchas sociedades indígenas, lo que provocó una serie de conflictos. Despreciando la mano de obra nativa, la estrategia de los criadores era ocupar las tierras, supuestamente libres, atravesando los aldeamentos. Ello, no obstante, no evitaba el enfrentamiento, pues muchos indios no veían con buenos ojos la in-

vasión de sus territorios. Por otro lado, pronto el indio percibía la presencia de un animal de caza de un tamaño hasta entonces inexistente y, mejor aún, fácil de ser abatido. Los criadores respondían a la matanza del ganado con expediciones punitivas que acababan en masacres.

El final del siglo XVII y el comienzo del siguiente estuvieron marcados por violentos choques entre el frente pastoril y las poblaciones indígenas. Los ganaderos contrataron a los bandeirantes paulistas, notables asesinos de indios, para «limpiar los campos» y favorecer sus actividades. Varios jefes paulistas fueron contratados, destacándose entre ellos Domingos Jorge Velho, Matias Cardoso de Almeida y Manuel Alvares Navarro.

Domingos Jorge Velho recibió el encargo de derrotar a los indios jaduim, situados en el Río Grande do Norte. Fue vencido por los indios en el primer combate y su crueldad en los encuentros posteriores hizo que el arzobispo de Bahía le escribiese recordándole que los indios «aunque pareciesen animales, eran en realidad hombres y descendientes de Adán».

Entre 1680 y 1720 se trabó una sangrienta guerra entre los mercenarios paulistas y los indios nordestinos. Éstos resistieron bravíamente, en la medida de sus posibilidades, causando fuertes bajas a los invasores de sus tierras. Un ejemplo de esa resistencia fue la de los indios anaperu, del Maranhão, que fueron atacados en 1705 por Felix da Cunha. Muchos resultaron muertos o se les hizo prisioneros. Los supervivientes, liderados por un mameluco [14], iniciaron una campaña contra los lusos: «Muchos vaqueros, algunos soldados, seis misioneros carmelitas fueron muertos; los perjuicios se estimaron en 200.000 cruzados. El 20 de abril de 1708 el Rey declaró 'la más cruel y posible' guerra para destruir a los anaperu y a las tribus rebeldes del Maranhão» [15].

Pero, a pesar de todo ello, en varias regiones del nordeste el frente pastoril y las poblaciones indígenas encontraron una forma de convivencia que permitió la continuidad de esos grupos hasta nuestros días. Ello es especialmente verdadero en el Maranhão y en el

[14] Mameluco, designación del mestizo de blanco e indio.
[15] John Hemming, *op. cit.*, p. 371.

actual estado de Tocantins, donde aún existen varios grupos timbira, poseedores de un contacto secular con los criadores de ganado.

Fue en el siglo XVIII, no obstante, cuando la Corona portuguesa tomó medidas más consistentes en defensa de los pueblos indígenas. La más importante de ellas fue el Directorio de los Indios. Este reglamento fue elaborado por Francisco Xavier de Mendonça Furtado, gobernador del Maranhão, habiendo sido aprobado por el rey el 3 de mayo de 1757. Al año siguiente se extendió a todo el Brasil. Por ese Directorio todos los indios se volvían libres de la esclavitud. Las misiones perdían el poder temporal sobre los mismos. Los aldeamentos eran elevados a la categoría de villas. Con el objetivo de la integración, se estimulaban los casamientos entre indios y blancos, además del uso de la lengua portuguesa.

Cada aldeamento tenía un director, cuya función era orientar a los indios en el proceso de transformación en ciudadanos portugueses. El mantenimiento del director, así como de los profesores blancos, estaba a cargo de los propios nativos. Para impedir el abandono de las aldeas, en función del reclutamiento siempre creciente de la mano de obra indígena, quedó establecido que, por lo menos, la mitad de los indios debía permanecer en su casa. La otra mitad podía aceptar el contrato de trabajo, con la intervención del director, por un plazo no superior a seis meses.

El Directorio es muy extenso y detallado, y abarca 95 artículos que se ocupaban de diversos aspectos de la vida de los nativos. Así, por ejemplo, el artículo 7.º estipulaba que en cada aldeamento debería haber dos escuelas públicas:

> una para los niños, en la cual se les enseñe la doctrina cristiana, a leer, a escribir y contar en la forma que se practica en todas las escuelas de las naciones civilizadas; y otra para las niñas, en la cual, además de ser instruidas en la doctrina cristiana, se les enseñará a leer, a escribir, hilar, hacer encaje, buenas maneras y todos los demás ministerios propios de su sexo.

Al lado de artículos como éste, existen otros sumamente paternalistas o curiosos como el 10:

> Entre los lastimosos principios y perniciosos abusos que han dado como resultado en los indios un abatimiento considerable, está sin duda

> el de la injusticia y la escandalosa actitud de llamarlos negros, queriendo tal vez con la infamia y vileza de este nombre persuadirlos de que la naturaleza los había destinado a ser esclavos de los blancos, como regularmente uno se imagina con respecto a los negros de la Costa de Africa... No consentirán los Directores de ahora en adelante que persona alguna llame negros a los indios, ni que ellos mismos usen entre sí este nombre como incluso habían llegado a hacerlo; para que comprendiendo ellos que no se merecen la vileza de tal nombre, puedan concebir aquellas nobles ideas que, naturalmente, infunden en los hombres la estimación y la honra [16].

La buena intención y la ingenuidad de los que elaboraron el Directorio no bastaron para que el mismo diese buenos resultados. Júlio Cezar Melatti [17] nos muestra que una de las causas de su fracaso fue su carácter excesivamente integracionista, que intentaba transformar bruscamente a los indios en portugueses con la consecuente pérdida de sus lenguas y culturas. Según este mismo autor, «había una contradicción en el Directorio, pues al mismo tiempo que se consideraba a los indios libres y con los mismos derechos de los portugueses, los sometía al trabajo compulsivo, aunque remunerado, en las tierras de labor y en la actividad comercial de los colonos». Además de esto, hubo muchas denuncias contra los abusos practicados por los directores, tanto que el cargo fue eliminado por Carta Regia del 12 de mayo de 1798.

En todo caso, el Directorio de los indios fue una tentativa de tratar con más respeto y dignidad a las poblaciones nativas. No hay duda de que ese régimen debe de haber recibido la influencia del iluminismo que agitaba a Europa y de una visión más generosa del «salvaje» gracias a los escritos de Rousseau.

[16] El texto íntegro del Directorio puede encontrarse en Marivone Matos Chaim, *Aldeamentos Indígenas (Goiás 1749-1811)*, Nobel/INL, São Paulo, 1983.

[17] Júlio Cezar Melatti, «De Nóbrega a Rondom: Quatro Séculos de Política Indigenista», en *Atualidades Indígenas*, año 1, núm. 3, FUNAI, Brasília, 1977, p. 43.

TERCERA PARTE

LOS INDIOS EN EL BRASIL INDEPENDIENTE

Capítulo 5

EL IMPERIO BRASILEÑO Y LOS INDIOS

En la primera década del siglo XIX, la corte portuguesa se traslada a Brasil. Huyendo de la invasión napoleónica, doña Maria I huye a Brasil y se instala en la ciudad de Río de Janeiro. El príncipe don João VI era el regente del trono desde que se hubo comprobado la demencia de la reina. Con la ocupación de Portugal por las tropas francesas, se hizo indispensable la apertura de los puertos de Brasil a los demás países. En 1810, un tratado convierte a Inglaterra en potencia privilegiada, con derecho a tarifas aduaneras especiales [1]. La capital de la colonia pasó entonces por un período de grandes transformaciones. Fueron creadas la Escuela de Marina, la Escuela de Artillería y Fortificaciones, la Imprenta Regia, el Jardín Botánico, el Museo Nacional, la Biblioteca Pública, la Academia de Bellas Artes y el Banco de Brasil. La permanencia de la corte en Brasil contribuyó a la emancipación política de la colonia y a la constitución del Imperio de Brasil, el único régimen monárquico de América del Sur. Así es como, en 1822, Brasil se libera de Portugal y don Pedro I, heredero de don João VI, es proclamado emperador.

En ese siglo, el crecimiento de la población promovió la ocupación de nuevas tierras, lo que llevó a la invasión de nuevos territorios indígenas. En la segunda década del siglo, el naturalista Saint Hilaire encontró en las inmediaciones de la ciudad de Río de Janeiro a un grupo de indios coroados que intentaban entrar en contacto con el gobierno para protestar por el expolio de sus tierras. Es poco

[1] Celso Furtado, *Formação Econômica do Brasil,* Editora Fundo de Cultura, Río de Janeiro, 1959, p. 115.

probable que hubieran conseguido algo, pues, desde el punto de vista de una política proteccionista, el siglo pasado comenzó con un retroceso. Al contrario de las ideas generosas del Directorio de los Indios, las cartas regias firmadas por don João VI marcaron una vuelta al oscurantismo. Hicieron posible la guerra contra los indios botocudos, de Minas Gerais, y también contra los indios de São Paulo y del río Tocantins. Legalizaban la organización, por particulares, de bandeiras contra los indios y permitían la esclavización de los prisioneros por un período de 15 años.

La Carta Regia del 13 de mayo de 1808 determinaba que fuesen considerados

> como prisioneros de guerra todos los indios botocudos que se tomaren con armas en la mano en cualquier ataque; y que sean entregados para el servicio del respectivo comandante durante 10 años, y todo el tiempo en que dure su ferocidad, pudiendo ellos emplearlos en su servicio particular durante ese tiempo, y conservarlos con la debida seguridad, aun en hierros, mientras no den pruebas del abandono de su ferocidad y antropofagia [2].

Otra Carta Regia, del 5 de septiembre de 1811, determinaba la acción armada contra los apinayé, xavante, xerente y canoeiros, recomendando incluso el exterminio como forma de evitar los daños que causaban. Felizmente, los blancos no tuvieron éxito completo en sus acciones militares, pues todos estos grupos consiguieron sobrevivir hasta hoy.

Es en ese período cuando fueron eliminados varios aldeamentos constituidos bajo la égida del Directorio de los Indios, proceso éste que se extenderá durante todo el siglo XIX. En el siglo anterior, como hemos visto, la constitución de los aldeamentos había sido útil para los colonos porque definía cuáles eran las tierras que no pertenecían a los indios y, por tanto, estaban disponibles para los blancos. El segundo paso consistió en tomar también las tierras de los aldeamentos con el pretexto de no existir ya poblaciones indígenas. En 1860, el Presidente de la Provincia de Alagoas afirmaba: «todos vosotros sabéis que en este Provincia no hay indios por cate-

[2] Carlos Moreira Neto, *Indios da Amazônia: De Maioria a Minoria (1750-1850)*, Vozes, Petrópolis, 1988, p. 32.

quizar y civilizar y aquellos individuos que viven en las llamadas aldeas nada tienen de las características de las razas aborígenes» [3]. Los indios comenzaron a ser denominados caboclos o mestizos, en una tentativa de robarles incluso su propia identidad étnica y, en consecuencia, dejar sin efecto sus reclamaciones referentes a la posesión de la tierra.

Así el aldeamento de Maria I, fundado en 1780, en Goiás, para reunir indios kayapó, fue eliminado en 1813, siendo sus 129 habitantes trasladados a São José de Mossamedes y la tierra entregada a los blancos. El propio aldeamento de São José de Mossamedes fue visitado por Saint Hilaire, que refiriéndose a los indios acroá, karajá y javaé allí residentes, escribió:

> cincuenta años bastaron para hacerlos desaparecer a todos, y en treinta los propios caiapó fueron reducidos de seiscientos que eran inicialmente a doscientos. Nuevas inmigraciones de individuos completamente salvajes tuvieron lugar, lo que no es absolutamente imposible como luego se verá... y, brevemente, el viajero que busque esa aldea no encontrará más que ruinas y la continuación de un desierto [4].

Este aldeamento sobrevivió hasta 1828 y, más tarde, de sus ruinas surgió el pueblo de Mossamedes [5].

El aldeamento de Carretão, que albergó en el siglo XVIII a 3.500 xavantes, estaba reducido a 227 personas cuando fue visitado por João Emanuel Pohl en 1819. Con todo, a pesar de haberse anunciado oficialmente su desaparición en el siglo pasado, sobrevivió hasta nuestros días, conforme nos muestra Rita de Almeida Lasarin [6]. Se trata de una comunidad constituida por 75 supervivientes, conocidos con el nombre de tapuios, que en 1979 se dirigieron a la Fundación Nacional del Indio para protestar por la persecución que estaban sufriendo por parte de los hacendados, responsables del robo de la mayor parte de sus tierras.

[3] Vera Lúcia Calheiros Mata, *A semente da terra: identidade e conquista por um grupo indígena integrado,* tesis de doctorado, Museu Nacional, Río de Janeiro, 1989, p. 57.

[4] Cfr. Marivone Matos Chaim, *Aldeamentos Indígenas (Goiás. 1749-1811),* Nobel/INL, São Paulo, 1983, p. 150.

[5] *Idem, ibidem,* p. 151.

[6] Rita de Almeida Lazarin, *O aldeamento de Carretão: duas histórias,* tesis de doctorado, Universidad de Brasilia, 1985.

La extinción de los aldeamentos y la guerra sistemática contra las poblaciones indígenas formaba parte de un plan de don João VI de sustitución de indios por colonos. Esta intención es explícita en la Carta Regia del 13 de julio de 1809, donde queda claro el propósito de entregar las áreas ocupadas por los botocudos a los blancos.

En el primer Imperio, la actitud en relación con los indios no es muy diferente. La constitución otorgada por el Emperador no menciona la existencia de poblaciones indígenas. No obstante, uno de los principales políticos del Imperio, José Bonifácio de Andrade e Silva, considerado como el patriarca de la Independencia, había presentado a la Asamblea Constituyente —antes de su disolución por don Pedro I— las «Notas para la civilización de los indios bravíos del Imperio de Brasil». En ese documento recomienda que las tierras indígenas sean preservadas y que los aborígenes sean tratados con blandura. Sugiere el establecimiento de un comercio con los mismos, aunque esto acarree perjuicios económicos. Recomienda especialmente a los misioneros el aprendizaje de las lenguas indígenas y la comprensión de sus costumbres para evitar los errores cometidos en el pasado. Censura los frecuentes traslados territoriales: «no trasladar a los indios de los bosques a los campos ni viceversa, ni tampoco trasladarlos de las colinas a las planicies húmedas». Pero continúa hablando de bandeiras para «buscar indios bravíos y reducirlos», recomendando, no obstante, que los componentes de las mismas deben ser escogidos entre hombres honrados, además de indios pacíficos y un misionero. Indica técnicas curiosas de atraer a los indios a través de la exhibición de una máquina eléctrica, fósforo y gas inflamable. Finalmente, repitiendo al Directorio de los Indios, propone que se favorezcan los casamientos de indios con blancos o mulatos.

Aunque no haya obtenido ningún resultado en la época de su elaboración, los principios formulados por José de Bonifácio fueron utilizados, casi un siglo después, en la creación del Servicio de Protección a los Indios [7].

En 1831, don Pedro I renunció al trono de Brasil y partió a Portugal, donde, como el duque de Bragança, luchó contra su hermano,

[7] Júlio Cezar Melatti, «De Nóbrega a Rondon: Quatro Séculos de Política Indigenista», en *Revista de Atualidade Indígena,* año 1, núm. 3, Brasilia, 1977, p. 44.

don Miguel, que se había proclamado rey. Don Pedro derrota a su oponente y entrega el trono a su hija, que reinó como doña Maria II hasta 1853, cuando murió de parto. Se inicia entonces en Brasil el período de la Regencia, pues el príncipe don Pedro tenía sólo 6 años en la época de la abdicación del primer emperador. Antes de partir, don Pedro I nombró a José de Bonifácio Andrade e Silva tutor del infante.

Fue en el período de la Regencia cuando fueron revocadas las cartas regias relativas a los indios, firmadas por don João VI. Las poblaciones indígenas fueron colocadas bajo la protección de los jueces de huérfanos. Fue también a partir de esa época cuando quedó definitivamente prohibida la guerra justa a los indios y la esclavización de los mismos.

En el Segundo Imperio, iniciado en 1840, se tomaron varias medidas para proteger a las poblaciones nativas. En 1844, el gobierno establece normas para la distribución de misioneros en el territorio brasileño. Un Decreto de 1845 trata de la instrucción cívica y religiosa de los indios, además de la iniciación de los mismos en los oficios de los civilizados. Determina la fijación de los grupos nómadas y somete a los indios al servicio público, mediante salario, y también al servicio militar, aunque no obligatorio. Crea en cada provincia del Imperio el cargo de Director General de los Indios y, en cada aldeamento, el de Director de Aldea.

Durante el Segundo Imperio, la ley que reglamentó la propiedad territorial consideró a las tierras indígenas como propiedades particulares. Este hecho fue sumamente dañoso, porque muchos indios fueron engañados y cedieron sus propiedades. Grupos enteros acabaron desalojados de sus tierras.

Entre 1835 y 1840, la Amazonia fue escenario de un movimiento indigenista, denominado Cabanagem, que se rebeló contra la permanencia de una minoría portuguesa en el poder, a pesar de la independencia y de la abdicación de Pedro I. Los líderes cabanos, como se les llamaba, contaron con el apoyo de muchos indios y mestizos en el movimiento que se inició en Belém y se extendió hasta el bajo Tocantins, a Santarém y, finalmente, hasta el estado de Amazonas, donde se rindió el último jefe rebelde, Gonçalo Jorge de Magalhaes.

La participación indígena en ese movimiento sirvió de pretexto para una política de exterminio de muchas poblaciones del río Ama-

zonas. Ese hecho, en verdad, acentuó un proceso que ya se venía produciendo desde comienzos de siglo. Karl Friedrich von Martius y J. B. von Spix, botánicos que recorrieron la región en 1819, comentaron la situación de las tribus indígenas: «Aquí no se presentan en su vida primitiva, en la plenitud de la libertad, con sus costumbres y lenguajes propios; antes encontrábamos sólo restos de tribus, enfermas y alteradas...». Pero no todos los grupos estaban diezmados:

> una nación numerosa, la de los Mura, vive en libertad, siendo posible encontrar a sus familias diseminadas a lo largo de las márgenes del Amazonas, del Solimoes y del Madeira. Ésas, como gitanos entre los indios, no tienen morada fija, y podíamos encontrarlos como amigos o enemigos, según la ocasión. Las demás grandes tribus libres, los mundurucus, los mawes, miranhas, etc., si queríamos conocerlas, debíamos buscarlas en sus tabas (del tupí: «aldeas») más o menos distantes de los grandes ríos [8].

Esas grandes tribus mencionadas por los naturalistas extranjeros acabaron siendo víctimas, durante todo el siglo XIX, de una política nefasta que pretendía reducirlas a una condición de vasallaje ante la sociedad dominante. Pero a pesar de ello, aún podemos encontrar los supervivientes de esos grupos. Tal hecho fue posible porque muchos indios consiguieron refugiarse en las regiones de acceso más difícil de la floresta, donde no fueron encontrados por los blancos. Otros sobrevivieron porque fueron capaces de ofrecer una feroz resistencia a los grupos de exterminadores blancos.

Moreira Neto afirma que ningún grupo pagó un precio mayor «que los mura al esfuerzo continuo de diezmarlos y expulsarlos de sus playas y lagos tradicionales» [9]. La represión, después de la Cabanagem, fue de tal orden que de los 60.000 existentes en 1826 quedaban sólo unos pocos millares en 1840. Pero pocos fueron los grupos indígenas que se equiparan a los mura en la tenacidad en defender su territorio y sus costumbres. Hasta 1863 son frecuentes los conflictos que envuelven a los mura contra los invasores blancos. Y, a pesar de todo, consiguieron llegar hasta nuestros días. Sobreviven en diversos grupos pequeños «a lo largo de los ríos Autaz, Marmelos,

[8] Spix & Martius, *Viagem pelo Brasil, 1817-1829,* Melhoramentos/IHGB/MEC, São Paulo, 1976, vol. 3, p. 141.

[9] Carlos Moreira Neto, *op. cit.,* p. 110.

Mautará, Carapana, Urubu y Coari, ríos del bajo Amazonas. Los mura piraha viven a lo largo del Maici y Marmelos, tributarios del río Madeira» [10].

Los mundurukus, a su vez, creyeron en las promesas de los blancos y se convirtieron en sus aliados en las luchas contra otras tribus, principalmente los mura, sus enemigos tradicionales. Durante el episodio de la Cabanagem tuvieron un papel activo en la lucha contra los rebeldes. Pero aun así no fueron respetadas sus tierras. Visitados en 1852 por W. Herndon y L. Gibbon, expresaron el desencanto por haber abandonado sus quehaceres para luchar en defensa de los blancos y sólo haber recibido a cambio la ingratitud.

A finales de siglo vivían en un territorio reducido entre los ríos Cururu y Tropas, el mismo en el que fueron encontrados, en los años 50 de este siglo, por el antropólogo americano Robert Murphy. Según este autor, desde 1912 habían abandonado sus prácticas guerreras, en función del despoblamiento, del reclutamiento forzado en la extracción de la goma, de la ausencia de grupos enemigos en la vecindad y también en función de la influencia misionera.

Los últimos años del siglo XIX estuvieron marcados en la Amazonia por la creciente importancia de la goma. Gran parte de la población indígena fue comprometida en la extracción de ese producto vegetal, en detrimento de sus actividades tradicionales. J. M. von Hassel, que recorrió la región a principios de nuestro siglo, mencionó entre las causas de la desaparición de muchos grupos la «industria de la goma, que los obliga muchas veces a trabajar en regiones anegables y expuestas a fiebres» y las «correrías de los caucheros para conseguir esclavos». Se establecía en la Amazonia un nuevo tipo de esclavitud, los *seringales* (de «seringa», otro nombre de la goma elástica), donde las principales víctimas son los indios ribereños. Este proceso expoliador perdurará prácticamente hasta el inicio de la segunda mitad del siglo XX.

Los informes de los presidentes de la Provincia de Goiás, durante los años 30 del siglo pasado, muestran que la situación dramática de la Amazonia se repetía en otras partes del país. En 1839, José de Assiz Mascarenha, dirigiéndose a la Asamblea Legislativa afirma

[10] Darcy Ribeiro, *Cultura e Língua Indígenas do Brasil,* Educação e Ciências Sociais, vol. 2, núm. 6, Río de Janeiro, 1957.

«que en todos los informes existe una página negra, destinada a contar los horrores y atrocidades practicados contra nosotros por el indio salvaje: la pluma se niega a trazar el cuadro de los estragos y barbaridades que hemos sufrido aún muy recientemente» [11].

Los indios localizados en el territorio goiano son, de esta forma, transformados en una entidad fantástica, denominada el Indio Salvaje, capaz de causar horror y atraso en la provincia. En un punto el Informe es correcto: todos los informes consultados dedican un capítulo a las correrías de los indios.

Otro Informe, el de 1835, después de afirmar que «los caiapós no volverán ya a la Aldea de San José, de donde se retiraron en 1831» y que «los pocos chavantes que en la Aldea del Carretão existen, se han mantenido en paz», se refiere a las tropelías de los xerente, principalmente en el municipio de Porto Imperial, matando agricultores, destruyendo ganado y casas y que

> pasaron después a atacar la población del Pontal, mataron allí al Juez de Paz, a la mujer y a tres esclavos, y condujeron a cinco personas de su familia, pero los habitantes del Municipio se reunieron y fueron enseguida, y alcanzándolos los hicieron presa de diecinueve pequeños indígenas y trece cristianos, que en el Alojamiento dejaron a los indios que huyeron precipitadamente.

En ese mismo Informe se hace mención de los «indios indomables y feroces canoeiros (que) continúan infestando los Distritos de Amaro Leite y de São Felix, dirigiendo sus carreras desde el municipio de São Jose do Tocantins hasta el río Cana Brava» [12].

Dos años después, el Presidente de la Provincia muestra su indignación contra una expedición que fue enviada para enfrentar a los canoeiros:

> es doloroso, no obstante, declararos, señores, que una fuerza de 181 hombres no produjese ningún bien, y parece que la cobardía de sus comandantes, o tal vez su impericia, hizo que no bien se encontraron con

[11] «Relatório que à Assembléia Legislativa de Goiás apresentou na Sessão Ordinária de 1839 o Exmo. Sr. Presidente da Província, D. José de Assiz Mascarenha», en *Memórias Goianas,* núm. 3, Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 1986, p. 158.

[12] «Relatório que à Assembléia de Goiás apresentou na Sessão Ordinária de 1835 o Exmo. Sr. Presidente da Mesma Província, José Rodrigues Jardim», en *Memórias Goianas,* núm. 3, Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 1986, pp. 36-37.

> los canoeiros, de quienes confiesan haber visto su rastro... la fuerza expedicionaria contra los canoeiros, además de causar inmensos gastos a la Provincia, sirvió para producir una alarma entre los bárbaros, que pudo incluso presentar resultados funestos [13].

Mejor suerte parece haber tenido otra expedición que, ese mismo año, se armó contra los xerente. Al menos sirvió para atemorizarles, obligándoles a buscar refugio en lo alto de una montaña que les servía de fortaleza. La tropa consiguió entrar en contacto con los indios y canjear seis prisioneros cristianos por hachas y hoces.

El Informe de 1838, sin embargo, lamenta la realización de esas expediciones que considera responsables de la exacerbación de las hostilidades durante el año anterior. Un gran número de personas murió en manos de los canoeiros, xavante y xerente, lo que causó gran inquietud entre los habitantes de Carolina, Porto Imperial (hoy Porto Nacional), Natividade y Amaro Leite. Después de mencionar innúmeros asesinatos y raptos practicados por los indios, el Presidente de la Provincia hace referencia a una suscripción para formar una nueva fuerza que «entrando por el Duro, y dirigiéndose a las cabeceras del río del Sono, y explorando la Campanha por la margen de este río, habría llegado a su confluencia en el Tocantins, intimidando así a los chavantes y cherentes» [14].

A pesar de la feroz resistencia de los grupos indígenas de Goiás, a finales de siglo los blancos habían conseguido el dominio total de la situación. Los grupos jê, pueblos que se destacaban por su adaptación a la sabana, donde poseían grandes aldeas, habían sido prácticamente diezmados: desaparecieron totalmente los akroá; los xakriabá fueron expulsados del territorio goiano; los xavante no integrados en aldeas migraron hacia el Mato Grosso, atravesando el Araguaia; los xerente fueron reducidos a los pequeños grupos que, aún hoy, viven entre el río del Sono y el Tocantins, ocupando la mayor parte del área territorial del municipio de Tocantinia, donde con alguna frecuencia entran en conflicto con los criadores de ga-

[13] «Discurso que o Presidente da Província de Goiás fez a abertura da Primeira Sessão ordinária da Segunda Legislatura da Assembléia Provincial, 1837», en *Memórias Goianas*, núm. 3, Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 1986, p. 75.

[14] «Discurso com que o Presidente da Província de Goiás faz a abertura da Primeira Sessão ordinária da Segunda Legislatura da Assembléia Provincial, 1838», en *Memórias Goianas*, núm. 3, Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 1986, p. 112.

nado de la región; los apinayé y los krahó se fueron aproximando a los blancos desde comienzos del siglo XIX, habiéndose convertido los segundos en valiosos aliados durante la guerra de la Independencia, cuando lucharon contra las tropas portuguesas instaladas en el Maranhão. Hoy los apianayé tienen localizadas sus aldeas en el municipio de Tocantinópolis, muy próximas al área urbana. Los krahó viven en la región del río Manuel Alves Pequeno, en el municipio de Itacajá. A pesar del largo contacto con los blancos, sus aldeas aún conservan forma circular. Los kayapó desaparecieron completamente del territorio goiano, del Triángulo Mineiro, donde aún vivían a finales del siglo pasado, y del norte del estado de São Paulo. Hoy están localizados en el estado del Pará y al norte del Parque Nacional del Xingu, en Mato Grosso.

A los karajá les redujeron sus tierras a la mitad de la isla de Bananal. Su rama norte, conocida como xambioá, está prácticamente extinguida. Y la rama oriental, los javaé, posee sólo una aldea en la margen derecha de la isla.

Los avá canoeiros, único entre todos esos grupos que pertenece a la familia lingüística tupí-guaraní, acabaron con su estructura social totalmente desorganizada. De ellos sólo quedan algunos grupos nómadas, que ya no construyen aldeas ni cultivan la tierra, cada uno con un número inferior a una decena de personas, que deambulan por el territorio goiano, viviendo de la caza de animales domésticos, en una fuga sin fin.

En diciembre de 1864, dos columnas del ejército paraguayo penetraron en territorio brasileño, después de atacar el fuerte Coimbra y ocupar las plazas militares de Dourados, Mirando y Nioac. Éste fue el inicio de una guerra que duró 6 años. El conflicto provocó una intensa movilización de tropas en la región, perturbando definitivamente el territorio de numerosos grupos indígenas que hasta entonces vivían relativamente aislados. Esa región del Chaco —hoy más conocida como Pantanal —, no era totalmente desconocida por los blancos. A finales del siglo XVIII, se fundaron varios establecimientos militares y comerciales. Pero la baja densidad de la población blanca permitía a los indios continuar aislados.

Antes del comienzo de la guerra, la región había sido recorrida por diversos viajeros. Los principales fueron: el español José Sánchez Labrador (1770), Alexandre Rodrigues Ferreira (1791), Ricardo

Franco de Almeida Serra (1803), Hércules Florence (1825-1829), Luiz D'Alicout (1828), João Henrique Elliot (1844), Francis de Castelnau (1845), Augusto Leverger (1847), Joaquim Francisco Lopes (1848) y Joaquim Alves Ferreira (1848). Todos estos viajeros nos legaron preciosas informaciones etnográficas sobre los habitantes del área. Durante la guerra, el joven teniente Alfredo D'Escragnolle Taunay (después vizconde de Taunay) aprovechó la oportunidad para registrar sus observaciones sobre los habitantes de la región, que después de la guerra fueron publicadas en varios libros.

Antes del enfrentamiento, las poblaciones indígenas disponían de espacio suficiente para escapar de las intervenciones de los blancos, lo que no les garantizaba, sin embargo, una vida tranquila. Eran frecuentes las guerras intertribales buscando la hegemonía en la región. La nación con mayores éxitos en ese sentido era la de los mbayá guaikuru, un poderoso grupo de indios que utilizaban el caballo, que buscaba transformar a todos los demás en sus vasallos.

Hércules Florence, dibujante de la malhadada expedición del barón George Hewinrich von Langsdorff —cónsul general de Rusia en Brasil—, escribió que los guaikurus eran los más numerosos de «todos los salvajes que habitan en las márgenes del Paraguay» [15]. Según Florence, vivían en constantes correrías intentando reducir a la esclavitud a los miembros de las demás naciones indígenas. Ello se debía a que «nutren la convicción de que constituyen la primera nación de todo el mundo, a la que, por tanto, todas las demás deben tributo y vasallaje... Poseen numerosos caballos robados a los españoles o criados en el campo... Sus armas son lanza, arco y flechas».

Los mbayá guiakuru dominaron durante mucho tiempo la región, cobrando tributo de las demás naciones. En el siglo anterior se habían aliado a los payaguás, formidables canoeros, para impedir la invasión de sus territorios por los portugueses. Se estima en cerca de 4.000 el número de portugueses muertos en esa época [16].

Las mujeres guaikurus acompañaban a sus maridos en sus correrías. Para que el embarazo no les impidiese cabalgar, practicaban el aborto. Esto creaba la necesidad de robar niños de otros grupos

[15] Hércules Florence, *Viagem Fluvial do Tietê ão Amazonas de 1825 a 1829,* Editora Cultrix/EDUSP, São Paulo, 1977, p. 88.

[16] John Hemming, *Red Gold. The Conquest of Brazilian Indians. 1500-1760,* Harvard University Press, Cambridge, 1978, pp. 395-400.

para asegurar la continuidad de la nación guaikuru. Y también contribuía a aumentar el horror que los guaikurus representaban para sus enemigos.

Los principales adversarios del pueblo guaikuru eran los guanás. Hablantes de una lengua aruak, los guanás se dividían en diversas naciones: terena, layana, kinikinau y exoaladi. Fueron también visitados por Hércules Florence en una aldea, a orillas del Paraguay, un poco por encima de Miranda. El grupo visitado, en 1826, ya demostraba un intenso contacto con los blancos:

> Labradores, cultivan el maíz, la mandioca, la caña de azúcar, el algodón, el tabaco y otras plantas del país. Fabricantes, poseen algunos ingenios de moler caña y hacen grandes prendas de tela de algodón con que se visten, además de hamacas y cintas. Industriales, van en sus canoas o en las de los brasileños hasta Cuiabá para vender sus ropas... [17].

Los guanás fueron implicados en el conflicto, tuvieron que abandonar sus aldeas y buscar refugio en lugares de difícil acceso. Algunos de ellos entraron en contacto con las tropas brasileñas y llegaron incluso a participar de operaciones bélicas. Una joven guaná tuvo un romance con Taunay y la descripción del mismo suena como un suave interregno en un período agitado:

> En todo le hallaba gracia, especialmente en el modo ingenuo de decir las cosas y en la elegancia innata de los gestos y de los movimientos. Quedé embelesado en todo sentido por esta amable muchacha y sin resistencia me entregué exclusivamente al sentimiento fuerte, demasiado fuerte que en mí nació. Pasé, pues, a su lado, días despreocupados y felices... A veces pienso, con sincera añoranza de aquella época, si esa ingenua india no fue una de las mujeres a quien más amé [18].

Terminada la guerra, gran parte del ejército brasileño fue desmovilizado en el lugar y muchos ex-militares, en lugar de iniciar un largo viaje de vuelta, prefirieron ocupar las tierras de excelente calidad para la agricultura.

[17] Hércules Florence, *op. cit.*, p. 103.

[18] Visconde de Taunay, *Memórias de Visconde de Taunay,* Instituto Progresso Editorial, São Paulo, 1948, p. 192.

Muchos indios de la región fueron integrados a esas nuevas haciendas, sometidos a un régimen de semiesclavitud que perduró hasta comienzos del siglo XX, cuando se produjo un movimiento de reorganización de las aldeas, de reconquista de las tierras perdidas y, en el caso particular de los guanás, un considerable aumento de población (véase el capítulo siguiente).

Alrededor de 1850, el gobierno imperial estaba convencido de la necesidad de estimular aún más la migración europea con la finalidad de ampliar la producción agrícola y ocupar inmensas áreas territoriales consideradas desiertas. Las reacciones internas, y principalmente externas, impedían la continuación de la búsqueda de mano de obra africana. Además, las ideas racistas, desarrolladas en el siglo XIX, proclamaban la superioridad del trabajador europeo. Es necesario recordar que don Pedro II tenía como interlocutor al conde de Gobineau. Por todo ello, el gobierno se decidió por el aumento del flujo migratorio que, de hecho, ya se había iniciado muchos años antes. En 1824, colonos alemanes fundaron São Leopoldo, en la proximidad de Porto Alegre. En el estado de Santa Catarina se hicieron tentativas de colonización, utilizando emigrantes europeos, en 1836 y 1842, sin mucho éxito.

En 1848, Hermann Blumenau presentó una solicitud de aprobación al gobierno provincial de Santa Catarina para un proyecto de colonización en el valle del Itajaí. En 1851 llegaron los primeros colonos, dando origen a la actual ciudad de Joinvile. Se iniciaba así la conquista de tierras consideradas despobladas aunque parte de un territorio de un gran grupo jê, los xokleng.

En la misma época, en Minas Gerais, el diputado Teófilo Otoni inició la colonización del nordeste del estado, utilizando también colonos alemanes. Ese proyecto alcanzó a las tierras tradicionales de los grupos denominados botocudos, dando inicio a un proceso que se derivará, en pleno siglo XX, en el exterminio de esos indios. Trataremos más detalladamente de la cuestión de los xokleng y botocudos en el capítulo 7.

Brasil, el único imperio americano, se transforma en república en 1889. Los proclamadores del nuevo régimen no ocultan su admiración por Augusto Comte. El binomio positivista, «orden y progreso», pasa a formar parte de la nueva bandera. Esta postura ideológica concluirá en una nueva forma de relación entre el Estado y las

sociedades indígenas. Al mismo tiempo, como veremos también en el capítulo 7, un incremento de las ideas nacionalistas, expresadas a través de un movimiento literario —el indianismo—, enaltecerá la figura del indio y procurará transformarla en el paradigma del heroísmo nacional.

Capítulo 6

LOS TERENA: ALIADOS DEL IMPERIO

La razón por la cual hemos escogido a los terenas como ejemplo de todos los grupos que establecieron contacto con los blancos en el siglo XIX, reside en el hecho de haber sobrevivido hasta nuestros días y haberse transformado en uno de los más populosos grupos indígenas de Brasil.

Los terenas pertenecen a la rama más meridional del tronco lingüístico aruak. Pertenecen a un subgrupo conocido, en la literatura etnográfica, con los términos guaná o chané, que comprende diversos pueblos: terena, layana, kinikinau y exoaladi. Hasta la primera mitad del siglo XVIII habitaban tierras paraguayas cuando, según Sánchez Labrador, atravesaron el río Paraguay y se instalaron en la región bañada por el río Miranda, entre los paralelos 19 y 21 grados de latitud.

Roberto Cardoso de Oliveira [1] afirma que los exoaladi desaparecieron durante la Guerra del Paraguay y, en cuanto a los layana y kinikinau, sus sobrevivientes pueden encontrase, aún en los años 60 de nuestro siglo, viviendo en aldeas terenas.

La literatura sobre los guanás es muy antigua. Comienza con los testimonios de Ulrich Schmidel y don Alvar Núñez Cabeza de Vaca, en el siglo XVI, que hacen referencia al vínculo de subordinación de los guanás con los guaikurus, aún en territorio paraguayo. El siglo XVIII está marcado por las informaciones de José Sánchez Labrador y Félix de Azara. Pero hasta el siglo XIX no se intensifican las visitas

[1] Roberto Cardoso de Oliveira, *Processo de Assimilação dos Terêna*, Museu Nacional, Río de Janeiro, 1960, p. 22.

a las regiones ocupadas por los terenas. Como hemos mostrado en el capítulo anterior, los visitantes que publicaron sus observaciones fueron los siguientes: Ricardo Franco de Almeida Serra, Hércules Florence, Luiz D'Alincourt, João Henrique Elliot, Francis de Castelnau, Francisco Lopes, Alfredo de Taunay y J. Bach. Roberto Cardoso de Oliveira [2], sin embargo, considera que sólo Castelnau, Taunay y Bach presentan datos con alguna consistencia etnográfica.

En el siglo XX, los terenas fueron visitados por una serie de estudiosos: Max Schmidt (1901), que realizó un estudio lingüístico junto a un grupo guaná, localizado cerca de la ciudad de Cuiabá; Alexandre Rattray-Hay (1917-1920), quien, a pesar de ser un misionero protestante, dejó algunas informaciones etnológicas. En 1934, el antropólogo Herbert Baldus realizó una breve investigación en la aldea Moreira, que culminó en un artículo sobre el sistema de gobierno. Ese mismo investigador entró en 1947 en contacto con los terenas de la aldea de Araribá, en el estado de São Paulo [3]. En 1946-1947 fue la vez de Kalervo Oberg y Fernando Silva Altenfelder, que publicaron sus trabajos en 1949. Finalmente, entre 1955 y 1960, los terenas fueron estudiados por Roberto Cardoso de Oliveira, a quien debemos la mayor parte de las informaciones contenidas en este capítulo.

La región ocupada por los terenas no llegó a ser invadida hasta finales del siglo XVIII por un frente pastoril de baja intensidad demográfica. Este frente tenía su origen en el Triángulo Mineiro, de donde avanzaba tímidamente en dirección al extremo oeste. Solamente algunos vaqueros, más osados, se arriesgaban a conducir su ganado hacia una región tan distante, a través de un camino que atravesaba el territorio de muchos indios desconocidos.

Hasta finales de la primera mitad del siglo XIX, ese frente pastoril tiene poca repercusión en la vida de los terenas y demás indios de la región, hasta tal punto que Castelnau afirmaba, en 1845, que los terenas habían tenido poco contacto con los blancos y continuaban siendo «una nación guerrera que conserva íntegramente las costumbres de sus antepasados». Elliot, en 1844, comentó con respecto

[2] *Idem, ibidem,* p. 22.

[3] Algunos terenas comparten con indios guaraníes el Puesto Indígena Araribá, en el interior del estado de São Paulo.

a la región: «Todo el terreno desde aquí (Forte Miranda) hasta la sierra del Maracajú, en una distancia de veinticuatro leguas, es una continua planicie de campo limpio con pocos bosques aislados y tiene cantidad inmensa de venados y avestruces, pero por ahora pocos habitantes» [4].

Fue sólo con la Guerra del Paraguay cuando la región se vio realmente afectada. La primera oleada de invasores estuvo formada de tropas paraguayas que atacaron los establecimientos militares y poblaciones brasileñas, así como las aldeas guaná y kadiweu. La segunda oleada de invasores fue la del ejército imperial.

Según Taunay [5], existían más de diez aldeamentos indígenas en la región de Miranda en el momento de la invasión:

> Cuando resonó el primer tiro del invasor en aquella vasta zona, cada tribu manifestó sus tendencias particulares. Ninguna de ellas, sin embargo, se congració con el enemigo (...) Guanás, kinikinaus y laianos se unieron íntimamente con la población fugitiva; los terenas se aislaron y los cadiweus (guaicurus) asumieron una actitud contraria a cualquier blanco, ora atacando a los paraguayos en la línea del Apa, ora asesinando a familias enteras, como ocurrió con la del infeliz Barbosa Bronzique, en el Bonito.

Les correspondió a los kinikinau la iniciativa de buscar refugio en la sierra del Maracaju, actitud pronto imitada por los demás guanás. Allí vivían alimentándose de palmitos, cocos, miel de abeja y algo de caza. Pronto comenzaron a bajar por la noche, esquivando a las patrullas paraguayas, para lazar a alguna res extraviada.

En 1960 oímos de un jefe terena, el capitán Neco de Aldeinha, el relato que le fuera transmitido por sus abuelos sobre las actividades guerreras de su pueblo contra los invasores. Durante el transcurso de la guerra aprendieron a armar emboscadas. Una de ellas consistía en seguir de lejos el desplazamiento de las tropas y en atacar a los soldados que, exhaustos, se iban quedando atrás. Otra acción

[4] João Henrique Elliot, «Itinerário das viagens exploradores empreendidas pelo sr. barão de Antonina para descobrir uma via de comunicação entre o porto da vila de Antonina e o Baixo-Paraguai na Província de Mato Grosso: feitas nos anos de 1844 e 1847 pelo sertanista o sr. Joaquim Francisco Lopes, e descrita pelo sr. João Henrique Elliot», en *Revista Trimensal de História e Geografia ou Jornal do I.H.G.B.*, vol. X (1848), 2.ª ed., Río de Janeiro, 1870, p. 168.

[5] Visconde de Taunay, *Memórias do Visconde de Taunay,* Instituto Progresso Editorial, São Paulo, 1948, pp. 267-269.

consistía en hacer fuego en los inmensos pastizales, de manera que el viento lo extendiese a los campamentos paraguayos. Cardoso de Oliveira [6] también hace referencia a los recuerdos que sus informantes conservaban de la guerra:

> aquel conflicto representó, además de un factor considerable en la movilización de los terenas, una experiencia que quedó grabada profundamente en la memoria tribal, constituyéndose, puede decirse, en la fase heroica de un pueblo pacífico por naturaleza; les proporcionó una toma de conciencia de sus derechos sobre el territorio que ocupan, como pudimos comprobar al oír el discurso del jefe terena de la aldea de Cachoeirinha, cuyos temas principales eran el cautiverio y la guerra del Paraguay. Sobre este último tema, decía el «capitán» Timóteo que ellos, los terenas, habían luchado codo con codo junto a las fuerzas brasileñas en defensa de sus tierras y que, por ello, a ellas tenían derecho.

Terminada la guerra en 1870, se inició la desmovilización de las tropas. Muchos soldados, desprovistos de propiedades en sus regiones de origen y desalentados por las dificultades del largo viaje de vuelta, decidieron quedarse en la región. Mucho contribuyó a ello la abundancia de tierras de excelente calidad. Según Cardoso de Oliveira [7], se iniciaba entonces para los terenas y los demás guanás «una nueva situación de consecuencias dramáticas para ellos, por cuanto determinó el sometimiento de esas poblaciones a una economía de carácter esclavista». A ese período se refieren los terenas modernos hablando del «tiempo del cautiverio».

En 1904, la Comisión Rondon, encargada de la construcción de las líneas telegráficas, pasó por la región y liberó a los indios, posibilitando la reorganización de muchas aldeas. En esa misma época, se inició la construcción de la vía férrea noroeste de São Paulo, que uniría la ciudad de São Paulo con Puerto Esperança. En el estado de São Paulo, la vía férrea atravesó el territorio de los indios kaingang, allí conocidos como coroados, creando una terrible situación de conflicto que terminó con el exterminio de aquellos indios. En Mato Grosso, el impacto de la construcción de la vía férrea fue mucho menor. No hubo un desplazamiento de poblaciones blancas, en la misma proporción que ocurrió al este, pero no hay duda de que,

[6] Roberto Cardoso de Oliveira, *op. cit.*, p. 66.
[7] *Idem, ibidem*, p. 61.

aun así, intensificaron aún más las relaciones de los terenas con la sociedad nacional.

Después de la guerra, en el llamado período del cautiverio, los terenas perdieron la autonomía y se volvieron dependientes de los grandes hacendados. El Informe de la Comisión Rondon [8] denuncia la explotación a que eran sometidos. La baja remuneración del trabajo transformaba a los trabajadores indígenas en eternos deudores de sus patrones —un «camarada de cuenta», según la denominación de la época—:

> Ningún camarada de cuenta podrá dejar a su patrón sin que el nuevo señor se responsabilice con éste por su deuda o lo indemnice inmediatamente. Y, si tiene la osadía de huir, casi siempre el peligro de sufrir vejámenes, golpes y no raras veces la muerte, figurando siempre la policía como copartícipe de tales atentados [9].

Con la reorganización de las aldeas, los terenas reencontraron su razón de vivir, muchas de las antiguas tradiciones fueron revitalizadas, aunque haya sido irreversible el proceso de aculturación a que fueron sometidos en décadas de contacto. Cien años después de la guerra, una gran parte de los terenas viven en una de sus doce aldeas; un gran contingente se había desplazado hacia las ciudades, principalmente Campo Grande, Aquidauana y Miranda; y una minoría continuaba viviendo en las haciendas.

Los relatos de los viajeros y las investigaciones antropológicas permiten una reconstrucción de la cultura tradicional, que probablemente sería idéntica a las de los demás guanás.

El interés etnográfico por la organización social de los terenas se concentra en su estratificación social, que la vuelve diferente de la gran mayoría de las sociedades indígenas brasileñas. Éstas son sociedades consideradas del tipo igualitario, desprovistas de cualquier tipo de capas sociales, como clases o castas. Siendo así, los terenas —como los demás grupos del Pantanal— se presentan como una

[8] Misión Rondon, *Relatório dos trabalhos realizados de 1900-1906 pela Comissão de Linhas Telegráficas do Estado de Mato Grosso, apresentado às autoridades do Ministério da Guerra pelo Major de Engenharia Cândido Mariano da Silva Rondon, como Chefe da Comissão,* publicação núm. 69-70 del Conselho Nacional de Proteção aos Indios, Ministério da Agricultura, Río de Janeiro, 1949.

[9] *Idem, ibidem,* p. 83.

excepción, divididos en tres estratos sociales: los Naati, los jefes; los Wahere, la gente comun; y los Kauti, los cautivos. Esta estratificación es análoga a la encontrada entre los guaikurus, que se

> divide en tres partes: la primera es la de los nobles, a quienes llaman *capitanes*, y las mujeres de éstos *donas*, títulos que también tiene las hijas; a la otra parte la llaman *soldados*, que obedecen de padres a hijos, y la tercera, que es la más considerable, es la de los *cautivos*, que así llaman a todos los que apresan en la guerra y a sus descendientes [10].

La pertenencia a las capas Naati y Wahere estaba dada por el nacimiento: una persona pertenecía a la capa de su padre. El sistema terena, con todo, permitía una forma de ascenso social a través del heroísmo en combate. El matador de un enemigo se transformaba en un xuna-xati. El poseedor de este título ascendía a la capa inmediatamente superior. Aun el Jauti podía transformarse en Wahere, «lo que significaba, sobre todo, su incorporación al grupo local en calidad de hombre libre» [11]. Con esto, los segmentos sociales terena pueden clasificarse como clases y no como castas.

La endogamia matrimonial determinada por la obligación del casamiento dentro de la misma capa era reforzada por un sistema de mitades. La sociedad estaba dividida en mitades patrilineales, Sukirikionó y Xumonó. La pertenencia a una de esas mitades determinaba el comportamiento del individuo en diferentes actividades rituales y, principalmente, en la elección del cónyuge. Al contrario de la mayoría de los sistemas de mitades conocidos, que son exogámicos, las mitades terenas eran endogámicas. Siendo así, un hombre debía buscar su esposa en su capa y en su mitad. Una organización social de esta naturaleza evidentemente no parece estar muy preocupada en reforzar la solidaridad del grupo. En la práctica, no obstante, esta tendencia a un sistema altamente segmentado es neutralizada por la norma de la exogamia del grupo local [12]. En otras palabras, un terena se casaba en su capa, en su mitad, pero no con una persona de su aldea. El cónyuge debía ser buscado en otro grupo local, reforzando

[10] Francisco Rodrigues do Prado, *História dos índios Cavaleiros ou da Nação Guaikuru, en Revista do I.H.G.B.*, vol. I, Río de Janeiro, 1839, p. 27.

[11] Roberto Cardoso de Oliveira, *op. cit.*, p. 45.

[12] Roberto Cardoso de Oliveira, «Matrimônio e Solidariedade Tribal Terena», en *Revista de Antropologia*, vol. VII, núms. 1 y 2, São Paulo, 1959, pp. 31-48.

así los vínculos de solidaridad entre las diferentes aldeas. Cardoso de Oliveira muestra cómo la exogamia del grupo local es importante para anular la tendencia atomizadora del sistema. Apunta también, como factor de dificultad para el refuerzo de la solidaridad el propio sistema de parentesco, donde se produce la extensión de los términos usados para hermanos a los primos, tanto del lado paterno como materno, creando así una menor posibilidad para el matrimonio con una persona de su propia generación [13].

La exogamia de aldea combinaba con la regla de la matrilocalidad, o sea la mudanza del hombre hacia la residencia del padre de la novia. Sin embargo, no siempre ocurría esto, principalmente cuando el novio era Naati; él permanecía en su aldea y la novia era quien mudaba de residencia. De cualquier manera, el establecimiento de lazos de alianza con los parientes de la novia ampliaba la solidaridad entre los dos grupos locales.

El matrimonio podía ser monogámico o poligínico. La poligamia era sobre todo de la forma sororal, es decir, el casamiento de un hombre con otras hermanas de su primera esposa.

Las investigaciones entre los terenas, y los datos de los cronistas, aportan pocas informaciones sobre la cosmología del grupo. Altenfelder se refiere a héroes gemelos que

> dan a los hombres los instrumentos de trabajo agrícolas y las armas de guerra y, a las mujeres, el huso de hilar. La limpieza del plantío y el cuidado de la tierra eran tareas masculinas. También correspondía a los hombres la guerra, la caza, la pesca y la cestería. A las mujeres les tocaban las tareas de hilado, cerámica y los cuidados de la casa. La cosecha la realizaban ambos sexos [14].

Sobre el surgimiento de los gemelos míticos, responsables de la división sexual del trabajo, Altenfelder informa además que

> en el principio había un único Yurikoyuvakai que vivía con su hermana Livetchetchevena (...) Su hermana plantó un árbol y cuando éste fructificó Yurikoyuvakai robó el fruto. Livetchetchevena se enfadó y lo cortó

[13] Los antropólogos clasifican esta terminología, que coloca en una misma categoría a hermanos y primos, como perteneciente al tipo hawaiano.

[14] Fernando Altenfelder Silva, «Mudança Cultural dos Terêna», en *Revista do Museu Paulista,* N.S., vol. II, São Paulo, p. 294.

> por el medio. De la parte de arriba creció un Yurikoyuvakai; de la parte de abajo creció otro. Pero era el primero quien mandaba [15].

Como muchos grupos indígenas del oeste brasileño, los terenas creen que salieron de debajo de la tierra. Fue Yurikoyuvakai quien permitió el traslado de los hombres hacia la superficie de la tierra y quien les dio el fuego.

La gran ceremonia religiosa es el Oheokoti, que ocurre cuando las Pléyades alcanzan su altura máxima en el firmamento. Pero desde su aparición se inician los preparativos para la fiesta. Castelnau, en 1845, asistió al ritual y comentó que los hombres pasaron mucho tiempo en los bosques en busca de miel, «con que todas las familias ahora se ocupaban en fabricar un licor espirituoso, alma de toda la fiesta» [16]. La ceremonia es presidida por un Koixumuneti, médico hechicero, quien, provisto de una sonaja de calabaza y un penacho invoca a los espíritus de los muertos.

Después de los rituales mágico-religiosos, un hombre enmascarado, perteneciente a la mitad Xumonó, recorre todas las malocas en busca de alimentos para un banquete colectivo. Después de esta comida, los Xumonó promueven una serie de agresiones con la finalidad de provocar a los Sukirikionó, que deben soportarlas pasivamente. Finalmente, llega el momento del Mootó, cuando los miembros de ambas mitades se apostan en fila, unos delante de los otros, e inician una lucha que consiste en el intercambio de puñetazos. Incluso las mujeres y los niños participan en ese juego.

Aunque muy simplificado, se sigue realizando el Oheokoti, aprovechándose del período religioso de la Semana Santa, cuando las Pléyades ya están en el cielo. Es un momento importante para la solidaridad del grupo y una ocasión propicia para que los terenas urbanizados puedan volver a ver las aldeas de sus antepasados.

El koixomuneti no limita sus actividades al ceremonial del Oheokoti. Él es el «médico hechicero» que, gracias a su control sobre los koipihapati (espíritus de koixomuneti fallecidos), tiene el poder de curar a los enfermos, controlar las fuerzas de la naturaleza e incluso, cuando así lo desea, practicar el mal provocando la muerte

[15] *Idem, ibidem,* p. 349.
[16] Roberto Cardoso de Oliveira, 1960, p. 52.

de sus contrarios. Para adquirir este tipo de poder es necesario ser descendiente de un koixomuneti. Esta transmisión se hace a través de un proceso «genético»: entre todos los descendientes de un «médico hechicero» sólo algunos son aptos para recibir esa herencia mágica. Algunas personas intentan resistirse a este sino, sabiendo que, a pesar de gozar los koixomuneti de gran prestigio en la juventud, terminan su vida atormentados por frecuentes acusaciones de hechicería. Algunos de ellos llegan a ser asesinados por los parientes de sus supuestas víctimas.

Con la Guerra del Paraguay, la estructura tradicional de la sociedad terena comenzó a modificarse rápidamente. El largo período de cautiverio en las haciendas interrumpió el uso de muchas costumbres. Aun después de la reorganización de las aldeas, el intenso contacto con la sociedad nacional aceleró un proceso de aculturación que transformó radicalmente la vida social de los terenas. Según Cardoso de Oliveira [17], «la monogamia, la familia nuclear como unidad de habitación, la mayor libertad en la elección del cónyuge y el sistema de compadrazgo, por ejemplo, fueron complejos culturales incorporados a la cultura tribal y que transformaron por completo el tradicional estilo de vida».

Los terenas, en fin, están sometidos a un proceso de asimilación que, no obstante, aún está muy lejos de completarse. Conservan su identidad étnica; muchos aún utilizan la lengua guaná (por lo menos en los ambientes domésticos); practican algunos de sus rituales y mantienen la creencia en el poder de sus koixomuneti.

Poseen hoy doce aldeas: Cachoeirinha, Passarinho, Moreira, União, Lalima, Bananal, Ipegue, Limão Verde, Aldeinha, Brejão, Buriti y Francisco Horta. Todas están situadas entre las ciudades de Miranda y Aquidauana, con la excepción de las tres últimas: Brejão, se sitúa al este de Nioaque; Buriti queda junto a la sierra de Maracaju, próxima a la ciudad de Sidrolândia; y Francisco Horta está establecida en las inmediaciones de Dourados, región predominantemente guaraní. Por lo menos dos de esas aldeas mantienen la misma posición que ocupaban en el siglo pasado. Son Ipegue y Lalima, siendo esta última un antiguo poblamiento guaikuru hoy también ocupado por supervivientes layana y kinikinau.

[17] *Idem, ibidem,* p. 118.

Alrededor de 1920, los terenas comenzaron a ser atraídos por la vida urbana. Aquidauana y Campo Grande (capital del Matto Grosso do Sul), se transformaron en los principales polos de atracción. En Aquidauana se produjo la formación de algunos grupos de vecindad, verdaderos barrios indígenas, como Buraco, Guanandi y Aldeinha, este último incorporado al nuevo municipio de Anastácio.

Aldeinha fue fundada por tres hermanos [18], hijos de Umbelina, que era una niña durante la Guerra del Paraguay. Terminado el conflicto, el grupo familiar de Umbelina se instaló en la Hacienda Conceição, de donde se mudó en 1920 hacia la aldea de Buriti. En 1933, huyendo de una epidemia, el grupo llegó a Aquidauana, donde los tres hermanos compraron 40 hectáreas de tierras. Gregório, el hermano mayor, asumió el liderazgo y «consiguió congregar en Aldeinha a 232 personas, organizadas en 32 grupos domésticos» [19].

En Campo Grande, los migrantes indígenas se localizaron en los barrios de Amambaí, Taveirópolis y Vila Jardim, sin organizarse, no obstante, en grupos de vecindad. A pesar de ello, mantienen contacto entre sí, reuniéndose en diversos eventos sociales y, principalmente, durante las sesiones de cura efectuadas por un koixomuneti.

Pronto fueron adquiriendo una experiencia de vida urbana. Aun aquellos que permanecieron en las aldeas no descartan la posibilidad de tener alguna vivencia ciudadana, sea ésta en la forma de un trabajo temporero, una visita a un pariente urbanizado, o sólo un paseo turístico, con la finalidad de conocer las «maravillas» de la vida moderna. Algunos jóvenes se alistan voluntariamente en las fuerzas armadas [20], y se ha dado el hecho de que por lo menos uno llegó a participar en la Fuerza Expedicionaria Brasileña, durante la Segunda Guerra Mundial.

Muchos de los que dejan las aldeas, alegan la necesidad de mejores recursos médicos y educacionales y, principalmente, de posibilitar a sus hijos «empleos que no arruinen el cuerpo, es decir, que no los obliguen a vivir de sus brazos» [21].

[18] Roberto Cardoso de Oliveira, *Urbanização e Tribalismo,* Zahar Editores, Río de Janeiro, 1968, p. 131.

[19] *Idem, ibidem,* p. 126.

[20] Los indígenas no están obligados a prestar servicio militar.

[21] *Idem, ibidem,* p. 126.

La migración hacia la ciudad no significó un rompimiento de los vínculos con las aldeas de origen. Son frecuentes las visitas que hacen a las mismas, como en la Semana Santa, cuando se realiza el Oheokoti. Tienen siempre noticias de las aldeas, a través de los parientes que, visitando la ciudad, son recibidos como huéspedes en sus casas. Muchos que han nacido en las aldeas afirmaban que volverían a éstas cuando se jubilasen o consolidasen el futuro de sus hijos. Además, reconstruyen en las ciudades las redes de relaciones que tenían en los grupos locales, acuciados por la conciencia de pertenecer a una minoría bastante discriminada.

En el contexto urbano optan por una religión occidental, catolicismo o protestantismo, pero no desprecian sus prácticas tradicionales, siendo una de ellas la búsqueda de curación a través de los poderes del kouxomuneti. Esto es posible porque clasifican las enfermedades en dos tipos: de blancos y de indios. Para las primeras se dirigen a los Puestos de Salud y hospitales de la red oficial; para las segundas apelan, como hacían otrora, a sus propios «médicos hechiceros». Éstos pueden ser encontrados en las ciudades donde, según Cardoso de Oliveira [22], sufren las influencias del catolicismo y del espiritismo, «los koixomuneti se dicen católicos, usan medallas y cuelgan efigies de santos en las paredes de sus 'ranchos', al mismo tiempo que sus prácticas denuncian influencias espiritistas, gracias al contacto que mantienen con el llamado 'bajo espiritismo' de las ciudades».

Ya en los años 60, los terenas urbanizados aumentaban su posibilidad de participación en la sociedad nacional, a través de un gran interés por el acceso a la educación formal. El número de alfabetizados en Aldeinha equivalía al 56,09% de la población, índice éste que se elevaba en Campo Grande al 56,53%. Es preciso considerar que más de la mitad de la población, en esa época, había nacido en las aldeas o haciendas, donde las tasas de alfabetización eran bastante bajas. Siendo así, se supone que existe hoy un número mucho mayor de personas alfabetizadas.

Entre los terenas urbanizados, cerca del 30% continuaba ejerciendo en las ciudades profesiones semejantes a las rurales. Gran parte de ellos, sin embargo, ya trabajaba en actividades urbanas,

[22] Roberto Cardoso de Oliveira, 1960, p. 117.

principalmente aquellas de remuneraciones menores. Sólo una minoría poseía trabajos considerados de mayor estatus, como profesores, contables, etc. Recientemente algunos de ellos, atraídos por la vida pública, han sido elegidos concejales, gracias a los votos de los propios terenas. Otros, aunque sin éxito, se han postulado como candidatos a la Asamblea Legislativa y a la Cámara Federal [23].

Esta gran participación en la vida económica y política del país no dejaría incólumes a las instituciones sociales. La propia institución del matrimonio se modificó, fueron abandonadas las reglas predilectas del pasado y es alto el número de casamientos con blancos. En este caso es mucho más frecuente la unión de mujeres indígenas con hombres blancos que lo contrario. La condición de grupo discriminado disminuye la posibilidad de que los hombres tengan acceso a las mujeres «civilizadas». Se realizan también casamientos con personas pertenecientes a los otros grupos indígenas de la región, como los guaraníes y los guaikurus.

Esta gran participación en la sociedad nacional lleva a muchas personas a negar la continuidad de la sociedad terena. Alegan que «ya no son indios» y, por tanto, no necesitan de la protección oficial. Es verdad que ya no pueden ser fácilmente identificados a través de distintivos tribales. Con respecto a esta dificultad, Darcy Ribeiro ha escrito:

> lo difícil es identificarlos como indios, dado que se visten, se peinan, trabajan y viven como los sertoneros pobres de la región. Uno u otro presentará una arruga mongólica delatadora o una cabellera negra, lisa y dura, característicamente indígena, y casi todos hablan un portugués marcado por un acento especial. Por otra parte, aun esos rasgos no llaman la atención en un área donde se encuentran muchos paraguayos y bolivianos con características semejantes» [24].

No obstanbte, ellos continúan considerándose diferentes de los demás brasileños.

Las personas que niegan la identidad indígena lo hacen porque, como la mayor parte de los brasileños, creen que «ser indio» es un

[23] La legislación brasileña permite a los indios censarse como electores e incluso ser candidatos a puestos electivos.

[24] Darcy Ribeiro, «Prefácio», en Roberto Cardoso de Oliveira, *Processo de Assimilação dos Terêna,* Museu Nacional, Río de Janeiro, 1960.

estado de ignorancia, que puede ser superado a través de la instrucción formal. Para esas personas, es inadmisible que alguien que viste como cualquiera, que trabaja en una profesión urbana, que habla portugués, etc., pueda ser aún considerado un indígena. Para los terenas, sin embargo, como ocurre con otros grupos indígenas brasileños, perdura el sentimiento de pertenecer a un pueblo especial, que tiene su propio pasado, sus costumbres diferentes, sus creencias y sus esperanzas.

Capítulo 7

LA REPÚBLICA: INDIOS *VERSUS* INMIGRANTES

Varios acontecimientos marcaron el final del siglo XIX en Brasil: la sustitución de la mano de obra esclava por un contingente de inmigrantes provenientes de Europa; el indianismo, movimiento literario que por primera vez enaltece la figura del indio; la adhesión de algunos sectores de la intelectualidad brasileña al positivismo de Augusto Comte; la proclamación de la República, como consecuencia de un golpe militar que sólo intentaba derribar a un gabinete gubernamental. Todos estos hechos, como veremos, se relacionan con la situación de los indígenas brasileños en esa última etapa del siglo.

Mucho antes de la abolición de la esclavitud (13 de mayo de 1888), el sistema esclavista ya presentaba señales de debilitamiento económico, y surgían las primeras declaraciones que presentaban la alternativa de la sustitución de los trabajadores esclavos por una fuerza de trabajo constituida por inmigrantes oriundos de Europa. Existen varios motivos económicos que explican la disgregación del sistema esclavista, pero preferimos destacar otros factores que llevaron a la abolición. Varios intelectuales comenzaron a criticar la esclavitud, considerándola como una mancha que avergonzaba al país en la comunidad de naciones. Mucho contribuyó a esto la liberación de los esclavos en Estados Unidos de América. Se crean varios clubes abolicionistas en las principales ciudades de Brasil.

Al mismo tiempo que en las ciudades se desarrollaba el movimiento abolicionista, el campo era sacudido por varias revueltas de esclavos. Numerosos trabajadores negros huyen en busca de refugios en centenares de *quilombos*, localizados en regiones de difícil

acceso. Los oficiales del ejército, convocados para acabar con esos reductos se niegan a desempeñar ese papel.

El despoblamiento de las grandes propiedades acelera el reclutamiento de trabajadores de ultramar. El mayor contingente es de italianos, que comienzan a llegar a partir de la década de los 70. Las primeras levas provienen del norte, especialmente de Véneto, pero, a partir de finales de siglo, la mayor parte proviene de las regiones meridionales de Italia. En menor número llegan a Brasil, en esa misma época, alemanes, suizos, polacos, españoles, libaneses, portugueses, etc. Muchos de esos inmigrantes fueron contratados para trabajar como asalariados en las grandes haciendas. Otros, sin embargo, fueron enrolados en proyectos de colonización que pretendían la instalación de pequeñas propiedades agrícolas en tierras consideradas desiertas. Son estos colonos los que entrarán en liza con las poblaciones indígenas. El caso más significativo es el de los colonos alemanes, que se instalan en el área del valle del Itajaí, territorio tradicional de los indios xokleng.

Antes de relatar los trágicos acontecimientos que envolvieron a indios e inmigrantes en el sur de Brasil, continuaremos analizando los cambios que se produjeron al declinar el siglo XIX.

En la segunda mitad del siglo, la literatura brasileña continuaba siendo influida por el romanticismo europeo. Algunos autores, preocupados por la búsqueda de temas eminentemente nacionales, encuentran en el indianismo una forma de oponerse a la hegemonía literaria portuguesa. El primer gran ejemplo de una literatura que busca rehabilitar al indígena es el poema épico de Domingos José Gonçalves de Magalhaes, *A Confederação dos Tamoios* (1856), retomando una temática inaugurada, el siglo anterior, por Basilio da Gama y Santa Rita Durão, en un momento en que se buscaba transformar al indio en un símbolo de nacionalidad.

Esa tentativa de mudar la opinión pública sobre los indios es importante. Hasta entonces predominaba una visión estereotípica altamente negativa. Desde la colonización portuguesa, se había construido una constelación de estereotipos que consideraba al indio como depositario de todos los defectos de la humanidad. Sus actos de heroísmo, en defensa de sus territorios, de su libertad e incluso de su existencia, aparecen en nuestra historia como actos de traición, salvajismo, etc. El hecho de no usar ropa para vestirse era in-

terpretado como sinónimo de una vida disoluta y pecaminosa. Sus rituales chamanísticos son considerados como actos demoníacos o, por lo menos, como expresión de una superstición primitiva. Su economía de subsistencia, que les aseguró la vida durante milenios, era analizada como una actividad ilegítima, fruto de una pereza congénita. Lo peor es que esos estereotipos, que fueron empleados intensamente en el pasado, aún se utilizan como una racionalización de la explotación de su fuerza de trabajo, del robo sistemático de sus tierras e incluso para impedir que defiendan sus derechos más elementales.

El indianismo fue una tentativa de volcar esa situación. Se basó inicialmente en una postura «rousseauniana», que imagina al indio como el «buen salvaje», un ser puro, exento de las maldades atribuidas a la especie humana. Más que eso, el indianismo fue una forma ingenua de buscar una identidad nacional. Se produjo en un momento de gran inspiración nacionalista. Los descendientes de inmigrantes participan de ese sentimiento: se abandonaron los patronímicos de origen europeo y se sustituyeron por otros, con la utilización de denominaciones indígenas. Surgen entonces nombres como José *Tupinambá*, João *Tibiriçá*, Pedro *Aimorés*, etc.

José de Alencar, en su novela *Iracema* (1865), crea a una heroína indígena: una virgen tabajara, con su «talle de palmera» y sus «labios de miel», que era «más rápida que el ñandú salvaje» y su «pie grácil y desnudo, rozando apenas, casi alisaba la verde felpa que vestía la tierra con las primeras aguas» *. Tal diosa indígena, sin embargo, actuaba y hablaba como la heroína de una novela europea. Tanto es así que, en un momento dado, no vacila en desear la muerte de Caubi, su hermano, para asegurar la vida de su esposo, el blanco Martim. Este procedimiento es inconcebible en una mujer tupí, capaz de ponerse al lado de su hermano contra cualquier pariente.

También Paraguaçú, la heroína de la epopeya de Frei José de Santa Rita Durão, *O Caramurú*, como nos muestra Antônio Cândido [1], «era no obstante alba y rosada, —blanca y roja— como la más

* Cito la traducción de Félix E. Etchegoyen, en *Las mejores novelas de la literatura universal. XXI. Novela brasileña*, selección e introducción de Mario Merlino, Madrid, Cupsa, 1984, p. 16.

[1] Antônio Cândido, *Literatura e Sociedade*, Editora Nacional, São Paulo, 1980, p. 181.

legítima heroína de la tradición europea, y que rechazaba espontáneamente la desnudez de las otras, cubriéndose con un manto espeso de algodón».

A pesar de sus buenas intenciones, los autores indianistas ignoraban las costumbres indígenas. Eso ocurre también con el más popular de esa escuela literaria: Gonçalves Dias. Aunque nació en las inmediaciones de las tierras de los timbiras, ignoraba sus costumbres, confundiéndolas con las de los tupís. Así es como, en su poema *Os Timbira* (1857), clama por Tupa y Mair. Sus héroes tienen nombres tupís, como Itajuba, Catucaba, Jaguar y se emborrachan con *cauim* («chicha»). Lo más grave es que en *I-juca Pirama* los timbiras adoptan la antropofagia ritual de los tupinambás.

Lo que nos importa, no obstante, es que tanto en José de Alencar como en Gonçalves Dias, la imagen del indio es la del

> ... duro guerrero.
> Robusto, intrépido,

capaz de comportarse ante la muerte

> ... como el tronco
> Del rayo tocado,
> Partido, arrojado,
> Por vasta extensión:
> ¡Así muere el fuerte!.

Aunque esta imagen viril y heroica del indio no sea más que una proyección de los dioses y héroes del mundo occidental, sustituye a los estereotipos negativos, hasta entonces predominantes, que calificaban al indio de imprevisor, perezoso y traicionero. Es verdad que esta nueva imagen no resulta de un gesto de generosidad, sino de la necesidad de transformarlo en el ancestro de una parcela significativa de la sociedad, que no se sentía muy a gusto con sus verdaderos orígenes. Buscaban en una supuesta nobleza nativa el *pedigree* que faltaba en sus árboles genealógicos, árboles cuyos troncos estaban constituidos por desterrados, emigrantes expulsados de sus tierras y esclavos. De villano, el indio se transforma en un héroe mítico.

Mário da Silva Brito, según la cita de Antônio Cândido, afirma que era «preciso urgentemente, para los *nouveaux riches* de la nacionalidad, descubrir una tradición, una tradición gallarda, un mito nacional. Estaba todo en el indio».

Esa búsqueda penetra en nuestro siglo y está presente en el movimiento modernista de los años 20. Mário de Andrade sintetiza bien ese héroe mítico lleno de ambigüedad:

> En el fondo de la selva virgen nació Macunaima, héroe de nuestra gente. Era negro y retinto e hijo del miedo de la noche. Hubo un momento en que el silencio fue tan grande escuchando el murmullo del Uraricoera, que la india Tapanhuma parió a un niño feo. A ese niño lo llamaron Macunaima...
>
> Ya en su niñez hizo cosas dignas de espanto. Al principio pasó más de seis años sin hablar. Si lo incitaban a decir algo, exclamaba:
>
> ¡Ay! ¡Qué pereza!

Perezoso y de mal carácter, aunque hijo de india y de la floresta, el héroe es negro, pero deja de serlo cuando:

> ... Macunaima se acordó de darse un baño. Pero en el río era imposible por causa de las pirañas... Entonces Macunaima divisó en una piedra justo en medio del río un hueco lleno de agua. Y el hueco era como la marca de un pie gigante. Se acercaron. El héroe, después de muchos gritos por causa del frío del agua entró en el hueco y se lavó entero. Pero el agua estaba encantada porque aquel hueco en la piedra era la marca del gran pie de Sumé, del tiempo en que andaba predicando el evangelio de Jesús a la indiada brasileña. Cuando el héroe salió del baño estaba blanco, rubio y de ojos azules, el agua le había lavado su negrura. Y ya nadie sería capaz de señalar en él a un hijo de la tribu retinta de los Tapanhuma.

Como en la sociedad brasileña, en la fábula de Mário de Andrade se confunden indios y negros. Principalmente cuando aparecen como antepasados, para que en sus descendientes no siempre tan blancos ni tampoco de ojos azules, no sea posible reconocer a los hijos de las tribus retintas...

Una vez son los antepasados negros los denigrados, otra son los indígenas. En 1935, Claude Levi-Strauss quedó sorprendido cuando, durante una comida, oyó de boca del embajador de Brasil en París, sorprendido con su intención de estudiar a los indios brasileños, la asombrosa declaración:

> ¿Indios? ¡Ay, querido señor, ya desaparecieron hace muchos lustros! ¡Oh! Es una página muy triste, muy vergonzosa de mi país. Pero los colonos portugueses del siglo XVI eran hombres ávidos y brutales. ¿Cómo censurarles el que hayan participado de la rudeza general de las costumbres? Ellos amarraban a los indios, los amarraban a las bocas de los cañones y los despedazaban vivos, a tiros. Fue así como destruyeron hasta el último. Usted, como sociólogo, descubrirá cosas apasionantes en Brasil, pero deje de pensar en los indios, pues ya no encontrará ninguno...

Cuarenta años después, una profesora de escuela primaria reprimiría en Brasilia a un alumno que le preguntara sobre los indios brasileños: «¿Qué dices, niño? En Brasil ya no existen indios. Déjate de hablar de semejante vergüenza».

Los ejemplos citados más arriba muestran que el indianismo fue un momento importante de la literatura para intentar rescatar la imagen del indio, aunque no haya obtenido un éxito completo. En la representación de la sociedad, los indios siguen siendo tolerados, y aun deseados como héroes, pero repudiados como contemporáneos incómodos, porque son capaces de comprometer con sus ritos «bárbaros», sus costumbres alimentarias «salvajes» y con su «vergonzosa desnudez», nuestra condición de pueblo civilizado. Y mucho más que esto, son considerados como permanentes obstáculos al desarrollo nacional, pues ocupan grandes extensiones de tierra.

El positivismo se constituyó en otro movimiento intelectual que tuvo una preocupación altruista en relación con el indio. Oriundo de Francia, tuvo en Brasil una importancia mayor que en su país de origen. Entre sus principales defensores se destacan Miguel Lemos, Teixeira Mendes, Benjamin Constant y José do Patrocínio, entre otros. El positivismo está asociado a la campaña abolicionista y republicana, cuando sus miembros desempeñaron importantes papeles políticos. Estuvieron también sumamente empeñados en la elaboración de la primera Carta Magna de la República, cuando consiguieron la aprobación de las leyes que reglamentaban la separación entre la Iglesia y el Estado, la reforma de la enseñanza, el establecimiento de una legislación laborista y la adopción del sistema de arbitraje en los conflictos internacionales. Entusiasmó a la joven oficialidad del ejército, y será ésta, como veremos más adelante, la que tomará una actitud decisiva en un momento crítico de las relaciones entre indios y blancos.

Este momento comenzó a esbozarse en 1844, cuando Leonce Aubé, procurador del príncipe de Joinvile, cuñado del emperador don Pedro II, llegó a Santa Catarina para recibir las 25.000 leguas cuadradas de tierra que se le otorgara al príncipe como dote por haberse casado con la hermana del emperador. Al volver a Europa, Aubé funda la Sociedad Colonizadora Hamburguesa e inicia una gran propaganda sobre las «maravillas» de la tierra que será colonizada. Se inicia así un movimiento migratorio que, de hecho, no se intensificará hasta 1850. Es entonces cuando

> comienza, de modo definitivo, la conquista del territorio ocupado por los xokleng. Sus andanzas en busca de alimento se estaban limitando desde hacía tiempo. Ya no recorrían libremente la altiplanicie, porque allí el criador de ganado había dominado los campos. En el sur, en las tierras bajas que seguían el borde de la altiplanicie, el inmigrante también ya estaba presente, como incluso en el norte, a orillas del río Negro e inmediaciones de los campos de Curitiba. Pero aún había mucha tierra y floresta para recorrer en todo el territorio del actual estado de Santa Catarina, y sólo en raras oportunidades el indio se presentaba al civilizado atacándolo. Por otra parte, hasta entonces el civilizado solamente acostumbraba atravesar el territorio indígena por los caminos que seguían del Rio Grande do Sul y Curitiba o del Desterro a Lages. Fuera de esas rápidas travesías, el territorio continuaba libre de los blancos y, por tanto, eran raros los choques entre éstos y los salvajes [2].

Fue en esa época, según Silvio Coelho dos Santos, cuando en Europa, en la capital del Imperio y en las capitales de las provincias del sur, se tomaron las decisiones que llevarían a la conquista del territorio de los xokleng.

Con la llegada de los primeros colonos alemanes, se inician los ataques de los xokleng. En 1852, un pequeño grupo de indios ataca la casa del fundador de la colonia, el doctor Blumenau, cuando éste estaba ausente. Otros asaltos llevaron, en 1856, a que el presidente de la Provincia afirmase «que la única manera realmente eficaz sería obligar a esos asesinos e hijos de bárbaros a dejar la floresta, instalándolos en lugares de los cuales no pudiesen huir» [3].

[2] Silvio Coelho dos Santos, *Indios e Brancos no Sul do Brasil,* EDEME, Florianópolis, 1973, p. 59.

[3] *Idem, ibidem,* p. 65.

Nuevamente la idea de «reducción» aparece como una forma de retirar al indio del camino de los blancos. Y, una vez más, la catequesis religiosa surge como el instrumento capaz de alcanzar ese objetivo. En 1868, dos padres capuchinos se hacen cargo de la misión de comenzar la catequesis en Lajes e Itajaí. Ninguno de los dos jamás consiguió establecer relaciones con los indios. En 1855, el Ministerio de Agricultura destina una suma de dinero para el establecimiento de una misión religiosa, a cargo de Frei Luiz de Cimitile. Fue un nuevo fracaso.

Los repetidos fracasos de la catequesis son utilizados para justificar el empleo de la fuerza. En 1877, el gobierno provincial organizó un grupo de «batidores del bosque», destinados a sustituir a la decadente Compañía de Pedestres, que no cumplió de buena gana su papel de proteger a los blancos de los ataques indígenas. La finalidad de los «batidores del bosque» era pacificar a los salvajes o ahuyentarlos para mantenerlos lejos de los civilizados. Frederico Deeke, considerado un buen conocedor de la región, fue elegido para dirigir a los «batidores» de Blumenau. Al mismo tiempo, fueron organizados grupos de batidores en otras colonias. Al contrario de Deeke, que había ordenado a su gente que no disparase contra los indios, los jefes de los demás «batidores» estaban sólo interesados en diezmar a las poblaciones nativas.

A pesar de los esfuerzos de Frederico Deeke en intentar localizar a los indios, pocos fueron los resultados obtenidos. En 1879, el gobierno eliminó a los grupos de «batidores del bosque», junto con la Compañía de Pedestres. Con ello se crea un vacío. Las tropas oficiales son sustituidas por tropas oficiosas, más precisamente por «tropas de *bugreiros*».

Aun antes de 1879, ya aparecía en los documentos oficiales la palabra bugreiros como sinónimo de «cazadores de indios», refiriéndose a los miembros de las expediciones destinadas a matar «bugres», denominación utilizada para referirse a los indios en el sur del país. En 1876, por ejemplo, consta por el informe del jefe de policía de la Provincia que

> en la Barra Velha y Villa de Joinvile la aparición de ellos (xokleng), en los meses de enero y febrero, puso en alarma a los habitantes de esos distritos; no obstante, saliendo de entre éstos algunos hombres exploradores

> de bosques, se internaron en ellos y ahuyentaron a los salvajes, restituyendo así la paz a las familias... [4].

Los bugreiros, aunque considerados como héroes por los colonos, eran matones profesionales, reclutados para exterminar a las poblaciones indígenas. Eran organizados gracias a los recursos aportados por los propios colonos. El gobierno, además de no desconocer sus actividades, frecuentemente destinaba recursos públicos para el mantenimiento de esas bandas de cazadores de indios.

Es sorprendente cómo los xokleng, armados sólo de arcos y flechas, resistieron durante medio siglo la invasión de sus territorios y las persecuciones de grupos fuertemente armados. Como ejemplo de esa guerra atroz, basta transcribir sólo un fragmento publicado en 1904 por un periódico de Blumenau:

> A finales de la segunda semana, por los vestigios, el grupo se convenció de que estaba cerca del campamento de los salvajes. Se combinó un asalto para las 8 de la mañana, pero se lo postergó hasta el día siguiente, dado que muchos de los *bugres* estaban fuera del campamento.
>
> Los hombres avistaron un rancho grande de 35 metros de largo y 10 metros de ancho, y unos ranchos pequeños más. Calcularon que dentro del campamento debían de vivir cerca de 230 almas, la mayor parte mujeres y niños.
>
> El campamento estaba situado en un alto, rodeado de tacuaras, lo que sirvió a los cazadores para ocultarse. Como estaba planeado, el asalto se ejecutó al día siguiente al amanecer. El pavor y la consternación producidos por el asalto fue tal que los bugres no pensaron en defenderse; lo único que hicieron fue buscar proteger con su propio cuerpo la vida de las mujeres y de los niños. ¡Vanos intentos! Los enemigos no perdonaron vida alguna; después de haber iniciado su obra con balas, acabaron a cuchilladas.
>
> ¡No se conmovieron con los gemidos y gritos de los niños que se aferraban al cuerpo postrado de sus madres!
>
> Fue una masacre total [5].

Las masacres continuaron durante toda la primera década del siglo. En 1908, en Viena, durante el XVI Congreso Internacional de Americanistas, Alberto Vojtc Fric denunció el asesinato de centenares de indios en el sur de Brasil. El día 12 de octubre, el entonces

[4] *Idem, ibidem,* p. 79.
[5] *Idem, ibidem,* p. 86.

director del Museo Paulista, Herman von Ihering, en artículo publicado en el periódico *O Estado de São Paulo,* defendió a los colonos alemanes de las acusaciones lanzadas en Viena. Más aún, aconsejó el exterminio de los kaingang —que en la misma época enfrentaban el avance de los blancos en el noroeste de São Paulo— y de los xokleng, afirmando:

> si se quiere salvar a los indios por motivos humanitarios es preciso que se tomen primero las medidas necesarias para no seguir perturbando el progreso de la colonización. Claro que todas las medidas que se empleen deben ajustarse a este principio: en primer lugar, se debe defender a los blancos contra la raza roja. Cualquier catequesis con otro fin no sirve. ¿Por qué no intentarlo inmediatamente? Si la tentativa no diere resultado alguno, se han satisfecho las tendencias humanitarias; entonces, sin volver a prestar oídos a las imprecaciones enfáticas y ridículas de extravagantes apóstoles humanitarios, procédase como el caso exige, es decir, extermínese a los refractarios a la marcha ascendente de nuestra civilización, visto hasta qué punto no representan elementos de trabajo y de progreso.

La «solución final» propuesta por Von Ihering despertó una gran reacción pública. La Academia de Ciencias, el Instituto Histórico y Geográfico, la prensa y diferentes sectores de la comunidad nacional elevaron sus voces en defensa de los indígenas. El sentimiento nacionalista, presente en el movimiento indianista e incluso en el positivista, volvió a encenderse solicitando del gobierno medidas para proteger a los «primeros brasileños». En el medio militar, justamente en el sector que había adherido al positivismo, surge una fuerte reacción, bajo el liderazgo del coronel Cândido Mariano da Silva Rondon.

Desde 1890, Rondon estaba empeñado en extender las líneas telegráficas en todo el lejano oeste. En 1906, llegó hasta Bolivia y Paraguay, estableciendo líneas de comunicaciones con Cuiabá y Corumbá. En esa misma época, alcanzó también el Acre y la Amazonia. En el transcurso de su trabajo, tuvo la oportunidad de entrar en contacto con numerosos grupos indígenas. Se ocupó de que todos esos encuentros se hiciesen de manera pacífica, adoptando el lema, que imponía a sus subordinados: «Morir, si fuese necesario; matar, nunca».

Indignado con la proclama genocida de Von Ihering, Rondon inició una serie de conferencias en las principales ciudades. Refiriéndose a los indios, afirmaba:

> Hace veinte años que trabajo en medio de ellos, y hasta hoy los he encontrado por todas partes con el corazón abierto a los nobles sentimientos de humanidad; de inteligencia lúcida y dispuestos a aprender todo cuanto se les quiera enseñar; invencibles a las fatigas de las labores más rudas; amigos constantes y fieles de quienes los tratan con bondad y justicia. (...) No respetados en sus personas y en sus familias; perseguidos, calumniados, viven en una situación misérrima: si aceptan la sociedad del blanco quedan reducidos a la peor de las esclavitudes... ¡¿Dónde está nuestra justicia de pueblo culto y civilizado; dónde está nuestro sentimiento de equidad y de gente crecida a la sombra de las admirables instituciones romanas; dónde está nuestra bondad de hombres formados bajo el influjo de la caballería y del catolicismo, para que lleguemos a esta monstruosa iniquidad de sólo negar el derecho a la vida y a la propiedad, en tierras de Brasil, a los brasileños de nacionalidad más legítima?! [6].

Finalmente, el día 7 de septiembre de 1910, el gobierno brasileño creó el Servicio de Protección a los Indios y Localización de los Trabajadores Nacionales —SPI— Rondon fue elegido para ser su primer director, cargo que ejerció hasta 1913.

El SPI fue responsable del establecimiento de la política indigenista de este siglo. A través de esta política tendía a asegurar al indio el derecho de vivir según sus tradiciones; garantizar al mismo tiempo la posesión colectiva de sus tierras; la defensa de la familia indígena, prohibiendo su desmembramiento, aun so pretexto de educación y catequesis de los niños. Desde su inicio pretendía que esta política tendría como objetivo final «la incorporación del indio a la comunión nacional». Esta incorporación, ya intentada anteriormente por la catequesis —que pretendía integrar al indio a través de la fe—, se obtendría a través de la transformación de los indios en labradores. Esta actitud fue criticada por Ribeiro [7], que la tachó de romántica; pero no hay duda de que era bastante aceptable para un grupo de positivistas, que creían en que bastaba remover los obstáculos,

[6] *Idem, ibidem,* p. 120.

[7] Darcy Ribeiro, *A Política Indigenista Brasileira,* Ministério da Agricultura, Serviço de Informação Agrícola, Río de Janeiro, 1962, p. 133.

puestos por la explotación a que venía siendo sometido el indio, para que continuase inexorablemente el proceso evolucionista que lo llevaría a un estadio superior. A pesar de sus intenciones altruistas, los formuladores de esa política ignoraban que la gran mayoría de los indios brasileños ya eran agricultores. Cayeron en ese error por las ideas vigentes en la época que consideraban al «hombre primitivo» sólo como recolector y cazador.

Los sucesores inmediatos de Rondon continuaron fieles a sus postulados. En 1923, Luiz Bueno Horta Barbosa escribía:

> El Servicio no busca ni espera transformar al indio, sus hábitos, sus costumbres, su mentalidad, mediante una serie de discursos o de lecciones verbales, de prescripciones, prohibiciones o consejos; sólo pretende mejorarlo proporcionándole los medios, el ejemplo y los incentivos indirectos para eso: mejorar sus medios de trabajo por la introducción de herramientas; sus ropas, por el suministro de tejidos y de los medios de usar del arte de coser, a mano y a máquina; la preparación de sus alimentos, por la introducción de la sal, de la grasa, de los utensilios de hierro, etc.; sus habitaciones; los objetos de uso doméstico; en fin, mejorar todo cuanto él tiene y que constituye el fondo mismo de toda una existencia social. Y de todo ese trabajo resulta que el indio se convierte en un indio mejor y no un ente mísero sin clasificación social posible, por haber perdido la civilización a la que pertenecía sin haber conseguido entrar en aquella hacia donde lo querían llevar [8].

Hoy se pueden hacer muchas críticas a las formulaciones de Horta Barbosa, aunque es necesario comprender que ellas, aparte de su ingenuidad, revelan el trauma del pacificador de los kaingang, que posteriormente pudo observar el nivel de degradación a que fueran reducidos. Muchos de ellos, para desesperación de Horta Barbosa y de su compañero, Manuel Rabelo, estaban dominados por la apatía y se negaban a seguir viviendo. Poco a poco, los llamados «pacificadores» fueron tomando conocimiento de las consecuencias de sus actos para los indios. Para muchos grupos, la pacificación significó el confinamiento en reservas territoriales que representaban sólo una ínfima parte de sus antiguos territorios. En muchos casos, la proximidad de los blancos hizo más fácil la propa-

[8] Luiz Bueno Horta Barbosa, *Pelo Indio e Pela Proteção Oficial,* Río de Janeiro, 1923, p. 25.

gación de enfermedades (gripes, tuberculosis, sarampión, varicela, etc.), que contribuyeron drásticamente a la reducción demográfica de las poblaciones indígenas.

En su historia, el SPI tuvo sólo unos pocos años de trabajo efectivo. La salida de Rondon, en 1913, coincidió con una crisis que durará hasta 1925. Al principio, el gobierno redujo el 60% de la ayuda económica, interrumpiendo muchos trabajos importantes. Los años siguientes repercutieron en las vicisitudes a las que el país se enfrentó como consecuencia de la Primera Guerra Mundial. El aumento de las ayudas, retomado en 1925, se interrumpió nuevamente en 1930, con la revolución que llevó a Getúlio Vargas al poder. En 1934, al mejorar las relaciones entre Rondon y Vargas, el SPI retoma su crecimiento. Pero una nueva crisis se produce en los años 40, cuando nuevas normas burocráticas no toman en consideración la especificidad del trabajo indigenista. Según Ribeiro [9],

> los puestos se van entregando a agentes reclutados al azar, nada preparados para la tarea que están llamados a desempeñar, dirigidos por funcionarios de la ciudad, que entienden aún menos el problema indígena, sólo atentos a normas burocráticas formales, frecuentemente inaplicables a una actividad tan singular como la protección a los indios.

Durante toda la existencia del SPI, los preceptos de Rondon continuaron intactos en los documentos oficiales, pero difícilmente se aplicaron en la realidad. Muchos son los motivos que pueden apuntarse como responsables de la disociación entre una política indigenista ideal y otra real, pero nos limitaremos a hablar de algunos factores. Para Ribeiro [10], la comprensión del problema se ve dificultada por tres actitudes emocionales: etnocéntrica, romántica y abstencionista. La primera ve en el indio un ser primitivo, dotado de características biológicas, psíquicas y culturales indeseables, que deben ser modificadas a través de la asimilación de nuestro modo de vida. La segunda concibe el mismo como figura que no debe mezclarse en la sociedad nacional, y exige una protección capaz de preservar artificialmente sus culturas tribales. Y la tercera considera inevitable el proceso de expansión de la sociedad nacional y postula

[9] Darcy Ribeiro, *op. cit.*, p. 38.
[10] Darcy Ribeiro, *op. cit.*, pp. 136-139.

la inevitabilidad de la extinción del indio como etnia, y su incorporación en las capas bajas de la sociedad nacional.

Tales posiciones llevan al desconocimiento de la existencia de un problema indígena específico y, también según Ribeiro, subestiman los siguientes hechos:

> 1. Los indios son más vulnerables a las enfermedades infecciosas que los demás miembros de nuestra población;
> 2. Los indios están aislados cultural y lingüísticamente de los demás brasileños, siendo incapaces de interactuar en igualdad de condiciones con los demás por sus propios medios.
> 3. Los indios están en conflicto con los invasores de las tierras que habitan.
> 4. Los indios son objeto de discriminación racial por parte de las poblaciones con las que están en contacto.
> 5. Los indios están viviendo un proceso dramático, que puede conducirlos a la apatía.

Aunque estas afirmaciones hayan sido lanzadas hace exactamente 30 años, aún son válidas en el día de hoy. Pero no podemos echar sólo al gobierno la culpa por el hecho de que los principios de Rondon no hayan tenido una gran aplicabilidad. Otros sectores de la sociedad, comprometidos con las poblaciones indígenas, también son responsables. Por ejemplo, cuando Rondon pretendió prohibir el desmembramiento de la familia indígena, «aun so pretexto de educación y catequesis», recordaba, por cierto, la costumbre misionera de separar a los niños de sus padres, lo que dio origen a los famosos colegios jesuitas del período colonial. Finalmente, en 1910 aún estaba fresco el hecho ocurrido en 1901, cuando los guajajaras, en el Maranhão, degollaron a cinco padres franciscanos y a nueve monjas, indignados como estaban por la separación forzada de padres e hijos. Lamentablemente, no desapareció este procedimiento. Aún en la década de los 60 era posible presenciar la acción de los misioneros salesianos que retiraban a los niños xavantes de las aldeas para educarlos lejos de la influencia de los adultos. Resultaba triste, entonces, visitar una aldea xavante donde faltaba la risa de los niños y la algazara de los jóvenes, de la misma forma que resultaba triste visitar los establecimientos de enseñanza salesiana: ¡recordaban extraños orfanatos, poblados por huérfanos con padres vivos!

Capítulo 8

LA MARCHA HACIA EL OESTE: EL NUEVO EXPANSIONISMO

Las primeras décadas del siglo XX fueron dramáticas, como hemos visto, para los xokleng, en el sur de Brasil. Pero estos indios no fueron las únicas víctimas de la ocupación de los últimos espacios vacíos en el sur y en la parte oriental del país. En São Paulo, los kaingang —grupo muy semejante a los xokleng—, vieron sus territorios invadidos por las líneas del Ferrocarril Noroeste de São Paulo, consecuencia del florecimiento de una gran economía cafetera. En los valles de los ríos Doce y Mucuri, en Minas Gerais, varios grupos conocidos bajo la denominación genérica de botocudos fueron diezmados por un frente de expansión que contó también con la participación de colonos alemanes [1]. Sería demasiado largo relatar todos los casos análogos a éstos que ocurrieron en las tres primeras décadas de nuestro siglo. Daremos sólo algunos ejemplos.

Hasta los años 20, el sur de Bahía, en su región interior próxima al litoral, era el hábitat de grupos indígenas que hablaban la lengua haehahae. A partir de los primeros años del siglo, un frente pionero con base en las ciudades de Ilhéus e Itabuna comenzó a invadir el interior en busca de tierras adecuadas para el cultivo del cacao. Los primitivos habitantes de la región reaccionaron a esa invasión, pero poco a poco comenzaron a ser aniquilados, dada la superioridad numérica de sus oponentes y de las armas de fuego de que éstos disponían. Ante tal amenaza, los indios se dividieron

> en pequeñas bandas errantes que, después de sufrir persecución tenaz por parte de los blancos que les disparaban como presas de caza, se es-

[1] De estos grupos solamente sobrevivieron unos pocos krenak y maxakali.

> pecializaron en huir y despistar por el pánico que les producían sus perseguidores. Siempre inquietos y temerosos, andaban en el bosque armando trampas y abrojos a medida que avanzaban para defenderse del perseguidor que siempre estaba siguiéndoles la pista y con el cual se enfrentaban en todas partes. Los bosques que les servían de refugio estaban siendo invadidos por los plantadores de cacao que, en oleadas cada vez más numerosas, los penetraban por todos lados [2].

En 1934, Telésforo Martins Fontes recibió el encargo del SPI de atraer a aquellos indios. Durante varios meses Fontes recorrió el bosque buscando encontrar a los haehahae. Tarea difícil, porque los indios, siempre esquivos, conseguían borrar cualquier huella:

> Por fin una tarde se encuentra, por casualidad, con un pequeño grupo de ellos alrededor de una fogata donde asaban una pieza de caza. Se esconde detrás de un tronco acechándolos, seguro de que, si lo descubrían, huirían inmediatamente. Decide entonces demostrarles, de la única forma posible, sus intenciones pacíficas. Se desviste cuidadosamente y, desnudo, corre hacia donde están los indios. Asustados con la intromisión abrupta de aquel hombrecillo desnudo, delgado, de metro y medio de altura, huyen para observar de lejos lo que ocurría. Sin embargo, viéndolo tan indefenso ocuparse serenamente del asado, vuelven, aún con desconfianza, primero uno, luego otro, y al final todos [3].

La perseverancia y el valor de Fontes permitieron la instalación de los haehahae-pataxó en un área a salvo de la rapiña de los blancos. Es verdad que, tiempo después, perdieron esas tierras gracias a la complicidad de los hacendados con el gobernador de Bahía, pero hace poco sus descendientes las han recuperado, después de una batalla reñida en los tribunales federales.

Podemos decir que a principios de la tercera década del siglo, el hombre blanco tenía todo el dominio sobre las tierras del este y del sur. Los supervivientes indígenas de esas regiones ya estaban confinados en exiguas reservas [4].

[2] Darcy Ribeiro, *A Política Indigenista Brasileira,* Ministério da Agricultura, Serviço de Informação Agrícola, Río de Janeiro, 1962, p. 62.

[3] *Idem, ibidem,* p. 63.

[4] Es verdad que en los años 50 un grupo aislado de xetá, un subgrupo de los guaiakis, fue localizado en un área de colonización al norte del Paraná. Y en la década de los 60 hubo contacto con el último grupo aislado de los xokleng, en Santa Catarina.

En la Amazonia, aunque el apogeo del ciclo de la goma ya había pasado, los seringueiros aún penetraban en el bosque. A comienzos de los años 20, habían alcanzado el medio Madeira, hábitat tradicional de los parintintines, un grupo tupí-kagwahiv, que se había vuelto temible por su costumbre de cazar cabezas humanas para transformarlas en trofeos. La pequeña dimensión del grupo (cerca de 250 en 1922) se compensaba con la valentía de sus guerreros. Al tener noticias de los ataques de los parintintines contra los seringueiros, el SPI encargó al etnólogo alemán, Kurt Nimuendaju [5], que se ocupase de la pacificación de los parintintines. Nimuendaju se instaló en territorio parintintín. Construyó una casa, con techo y paredes de zinc, en el centro de un terreno cercado de alambre de púas. Así inició la fase que los sertaneros llaman *namôro* («ligue»). Ésta consiste en dejar regalos en los senderos utilizados por los indios y en aguardar que éstos los acepten. Generalmente, puede preverse el comportamiento de los indios según reaccione ante los presentes. Se cree que si los indios recogen los regalos y dejan otros en su lugar, están dispuestos al establecimiento de relaciones pacíficas. La destrucción de los regalos es una mala señal. Los parintintines recogieron los primeros regalos, pero dispusieron abrojos en sus caminos, lo que demostraba una actitud belicosa.

La casa fuerte de Nimuendaju fue atacada varias veces por los parintintines, que utilizaban incluso flechas incendiarias. Solamente cuando los atacantes intentaban atravesar la cerca de alambre de púas Nimuendaju ordenaba a sus subordinados que disparasen con sus armas al aire, o provocasen explosiones de fuegos de artificio, lo que ahuyentaba a los indios. Finalmente, al término de un ataque, cuando los indios se retiraban, Nimuendaju salió de casa y los llamó, ofreciéndoles un terciado y un hacha. Algunos, más animosos, se detuvieron y prestaron atención. Nimuendaju les mostró entonces un grueso hilo con cuentas de vidrio ensartadas, que colocó debajo de la cerca. Cautelosamente, se acercaron y cogieron las cuentas. En el mismo lugar Nimuendaju volvió a colocar un platillo con más cuentas. Nuevamente, los indios las cogieron y, de repente, se

[5] El nombre de bautismo de Kurt Nimuendaju era Kurt Hunkel. Llegó a Brasil en 1903. En 1922 se naturalizó brasileño y adoptó como apellido la palabra guaraní-apopokuva Nimuendaju, que significa «aquel que es bienvenido». Murió en 1946, entre los indios tikuna.

fueron. A partir de entonces la pacificación fue una cuestión de tiempo.

A comienzos de los años 40, el mundo vive el drama de la Segunda Guerra Mundial y Brasil los últimos años de la dictadura de Vargas. El discurso belicista proclamaba la necesidad de la ocupación de espacios vitales. Nuevamente se vuelve a hablar de la necesidad de la ocupación del gran oeste vacío, una idea que ya prosperaba a finales del siglo pasado. En el momento de la promulgación de la primera Constitución republicana, en 1890, ya se preveía la construcción de una nueva Capital Federal, en el interior del país. Una enmienda establece que «pertenece a la Unión una zona de 400 leguas cuadradas situada en la altiplanicie central de la República, la cual será demarcada para establecer en ella la futura capital del país». Se creía que llevando la capital al interior se desplazaría el desarrollo hacia la región centro-oeste del país y de ahí hacia la Amazonia.

En 1919, bajo el impacto de la Primera Guerra Mundial, se funda la Cruzada Rumbo al Oeste, que «tiene como objetivo aproximar las zonas nuevas de los centros metropolitanos con el propósito de integrarlas cada vez más en el concierto de la vida nacional, desarrollando en ellas las raíces de la civilización brasileña» [6]. Pero esta Cruzada no consigue pasar de la retórica a la práctica. Un paso decisivo para la ocupación del oeste se dará a finales de los años 30, con la construcción de la nueva capital de Goiás, Goiânia.

En 1940, durante una visita a Manaus, Getúlio Vargas dice que el «Amazonas, bajo el impacto de nuestro deseo y de nuestro trabajo, dejará de ser un simple capítulo en la historia del mundo y, en igualdad con los otros grandes ríos, se convertirá en un capítulo en la historia de la civilización».

Se crea entonces la Fundación Brasil Central con el objetivo de ocupar la región central del país. En esa ocasión, Vargas afirmó:

> Necesitamos promover esta iniciativa en todos los aspectos y con todos los métodos, a fin de llenar los vacíos demográficos de nuestro territorio y hacer que nuestras fronteras económicas coincidan con nuestras fronteras políticas, y el medio de conseguirlo es reanudar la campaña

[6] Cassiano Ricardo, *Marcha Para Oeste,* Livraria José Olímpio, Río de Janeiro, 3ª edición, 1959. La primera edición es de 1940.

> de los constructores de la nacionalidad, de los bandeirantes y sertanistas, con la integración de los modernos procesos de cultura. El primer acto de esta Fundación es organizar una gran expedición, denominada Roncador Xingu. El objetivo de esta expedición, además de abrir espacios nuevos a la colonización, es construir campos de aterrizaje para dar soporte a la aviación civil y militar.

En una época en que los aviones tenían poca autonomía de vuelo, esos campos eran importantes para la conexión de Manaus y Belém con el sur del país.

La expedición partió de Aragarças, una pequeña ciudad goiana, en la margen derecha del Araguaia, en el límite de los estados de Goiás y Mato Grosso. Desde allí, atravesando el río das Mortes y la sierra do Roncador, debía llegar a las cabeceras del río Xingu. Este itinerario comprendía los territorios de los xavantes y de los diversos pueblos xinguanos. Por ello, los organizadores de la expedición contrataron a diversos sertanistas, experimentados en el contacto con indios ariscos.

Los xavantes, un grupo akwen de la familia lingüística jê, eran conocidos por su belicosidad. Habían entrado en contacto con los blancos, en la primera mitad del siglo pasado, cuando vivían en la región central de Goiás. En esa época, juntamente con los xerentes, formaban un gran grupo akwen. Presionados por los blancos, se dividieron en dos grupos que tuvieron actitudes opuestas. Los xerentes prefirieron entrar en contacto con los blancos y permanecer en la región, donde aún se encuentran. Los xavantes decidieron partir hacia el oeste. Después de una tentativa frustrada de establecerse en la isla de Bananal, donde fueron rechazados por los karajás, atravesaron el río Araguaia y penetraron en el valle del Río das Mortes, donde permanecen hasta hoy.

Desde comienzos del siglo, se volvieron bastante conocidos por los ataques que hacían a las misiones salesianas, que trabajaban con los indios bororos y por las emboscadas que armaban contra los viajeros que se atrevían a penetrar en la región:

> Las personas tenían miedo de pasar la noche en campamentos en cualquier punto de la margen izquierda del Araguaia, de la isla de Bananal al río de las Garças inclusive. Aún hoy los karajás, que son grandes canoeros en toda la región, prefieren atracar sus canoas en las islas del

> medio del río cuando deben pasar la noche acampados al sur de São Felix [7].

En la década de los 30, dos padres salesianos, Fuchs y Sacilotti, fueron muertos cuando intentaban entrar en contacto con los xavantes. En 1938, una expedición formada por aventureros paulistas intentó entrar en una aldea xavante, pero desistieron al darse cuenta de que los indios estaban dispuestos a resistir. En 1942, dentro del programa de la Marcha hacia el Oeste, el SPI intentó la pacificación de los xavantes:

> La primera tentativa fracasó, probablemente por el atrevimiento de los pacificadores, que se instalaron a una distancia de sólo dos leguas de una de las principales aldeas xavante. Aunque contaba con intérpretes xerentes y con personal experimentado... el equipo de Genésio Pimentel Barbosa fue asesinado en noviembre de 1941, probablemente por el exceso de confianza de su jefe que, habiendo visto que los indios retiraban los regalos, creyó que estaban dispuestos a confraternizar y se acercó demasiado a las aldeas.
>
> Según el relato de los que sobrevivieron por encontrarse fuera del campamento en el momento del ataque, Genésio Pimentel Barbosa, temiendo que alguno de los auxiliares, en un momento de pánico, disparase contra los indios, había guardado los rifles en un cofre. Murió con el arma en la pistolera de la silla de montar y las manos llenas de regalos que ofrecía a los indios, en un último esfuerzo por llamarlos a la paz. Debajo de cada uno de los cadáveres los indios dejaron una maza; decenas de ellas, en señal de advertencia, fueron amontonadas en las inmediaciones, probablemente para indicar el número de guerreros dispuestos a impedir la invasión de su territorio [8].

Los xavantes no fueron pacificados hasta 1946, por la acción del sertanista Francisco Meireles. En esa ocasión Apoena, líder de los xavantes, le puso un collar a Meireles y dijo algunas palabras. Años más tarde, Apoena se las tradujo a Meireles: «¡Yo te amanso, blanco!».

En 1884 Karl von den Stein concretó por primera vez el contacto con los indios xinguanos. Después de ese encuentro, tuvieron poco contacto con la sociedad nacional, dado que algunos de esos

[7] David Maybury-Lewis, *Akwen-Shavante Society,* Claredon Press, Oxford, 1967, p. 3
[8] Darcy Ribeiro, *op. cit.,* p. 81.

encuentros no fueron muy amistosos. Fueron ellos los responsables de la desaparición del coronel Fawcett, explorador inglés que, en la década de los 20, osó penetrar en aquel territorio. Desde el viaje de Von den Steinen, los xinguanos comenzaron a despertar un gran interés etnológico, sin duda porque constituían un ejemplo acabado de aculturación intertribal. Grupos indígenas pertenecientes a cuatro troncos lingüísticos —tupí, karib, aruak y trumai [9]— fueron forzados por la presión de otros grupos, presionados a su vez por los blancos, a una forma de convivencia pacífica que acabó en un intenso proceso de intercambios culturales. Paralelamente a esos intercambios culturales, se estableció un sistema de intercambio matrimonial que volvió a cada grupo dependiente de los demás. Además, establecieron entre sí una forma de división social del trabajo. Los aruak fueron responsables de la fabricación de la cerámica [10], los tupís del suministro de las armas, los karib producían los adornos y collares hechos de conchas, y los trumai tenían la exclusividad en la provisión de sal, producida a partir de una raíz acuática.

El Moitará es el ritual en el que los xinguanos efectúan el intercambio de sus bienes. Se realiza en la aldea de un grupo anfitrión, que elige a otro grupo como invitado. Anfitriones y visitantes se colocan en el patio central de la aldea, cada grupo apostado detrás de su jefe, que sirve como mediador, y se inician entonces los trueques. Se trata de una verdadera guerra ritual, en que cada uno de los grupos participantes tiene que demostrar una ilimitada capacidad de ofrecer objetos para su permuta. Por otro lado, corresponde a los anfitriones dar una demostración de generosidad alimentando en abundancia a sus invitados.

Pero el ritual xinguano más importante es el Kwarip, que anualmente reúne en una aldea a todos los pueblos del Xingu. Significa el final del período de reclusión para los jóvenes iniciados. Las niñas que han permanecido recluidas después de la primera menstruación

[9] Con excepción de los trumai, que están representados sólo por un grupo, cada uno de esos troncos lingüísticos se subdivide en el Xingú en varios grupos indígenas autónomos: tupís (awetis y kamayurás); aruak (meinako, waurá, yawalapiti); karib (kalapalo, kuikuro y txikao).

[10] Esto no significa que los demás grupos desconociesen esta técnica. Los tupís, por ejemplo, son excelentes ceramistas. Con ello lo que hubo fue un reconocimiento de la excelencia de la cerámica aruak.

Indios kamayurás, del alto Xingu, durante un ritual. Fotografía de Jesco von Puttkamer, archivo del IGPA, Universidad Católica de Goiás.

se consideran entonces mujeres y aptas para el matrimonio. Este hecho revive la historia mítica del Xingu, pues cuenta el mito que Mavatxinin, el primer xinguano, había salido por la floresta en busca de una fibra para reparar la cuerda de su arco, que se había roto. Fue atacado por un jaguar que quería flecharlo. Hizo un pacto con el animal y, a cambio de su vida, ofreció a sus hijas en casamiento. Éstas se negaron a casarse con el jaguar, alegando que no les gustaría vivir en otra aldea. Mavatxinin, entonces, cogió dos troncos de madera y de ellos hizo dos mujeres, sus hijas, que dio en matrimonio al jaguar. De la unión de una de esas mujeres con el jaguar nacen los dos gemelos míticos, el Sol y la Luna, que tienen como misión separar el mundo natural del cultural. Para hacer a las dos mujeres, Mavatxinin hizo un cuarto cerrado en el extremo de la maloca, donde ejecutó su trabajo mágico. Actualmente, en un cuarto semejante, las muchachas quedan en reclusión hasta el momento de ser liberadas por el ritual. Se repite así el proceso de construcción de una mujer. Es por ello también por lo que, durante el ritual, se utilizan troncos de madera que representan a los muertos recientes que reciben homenaje, lo que da fin al período de luto. El Kwarip da inicio a un nuevo período ritual, donde con el final del luto cesa el dominio de la muerte y con la introducción de los nuevos miembros de la sociedad se reafirma el triunfo de la vida, de la continuidad de los pueblos del Xingu.

Los indios del Xingu recibieron cordialmente la expedición Roncador Xingu. Tres participantes de esta expedición se hacen responsables de la asistencia a los indios. Son ellos los hermanos Leonardo, Cláudio y Orlando. Durante más de 30 años residieron en el Xingu, al servicio de la Fundación Brasil Central. Leonardo falleció víctima de la malaria. Orlando y Cláudio, jubilados, viven hoy en la ciudad de São Paulo. Durante muchos años consiguieron mantener a los indios relativamente aislados, pero con la construcción de la carretera Barra do Garça-Santarém, se inició un intenso proceso de aculturación y, lo más grave, la invasión del territorio xinguano por muchos ocupantes de tierras.

La Marcha hacia el Oeste se intensifica, en los años 50, con la construcción de la nueva Capital Federal. El presidente Juscelino Kubitschek dijo en esa ocasión que «la fundación de Brasilia es un acto político cuyo alcance nadie puede ignorar. Es la marcha

hacia el Oeste en su plenitud. Es la completa posesión de la tierra». Al mismo tiempo que construía Brasilia, Kubitschek inició la construcción de la Belém-Brasilia, una carretera de 2.400 kilómetros que atravesaba una de las áreas más aisladas del país. Se creía que varios grupos indígenas podrían ser encontrados en el recorrido de la nueva carretera, pero esto no ocurrió. Solamente de manera indirecta la carretera perturbó la vida de los grupos timbira del norte del estado de Tocantins. Hoy cerca de dos millones de personas viven al borde de la carretera, que llegó a ser llamada «camino de los jaguares» por el sucesor de Kubitschek.

De cualquier manera, la construcción de Brasilia y de la carretera Belém-Brasilia sirvieron de base para una nueva marcha hacia el oeste, que se intensificó a partir de 1964, con la toma del poder por los militares. Esta marcha está inserta en el discurso desarrollista de los gobiernos militares. Nuevamente se vuelve a hablar de la necesidad de ocupación de los espacios vacíos. El eslogan más frecuente de ese período fue «integrar para no entregar». Se establece un gran programa de obras: construcción de carreteras, de centrales hidroeléctricas, de asentamientos agrícolas y de explotación de las riquezas minerales. Todas estas obras, como veremos, perturbaron drásticamente la vida de numerosos grupos indígenas.

El Programa de Integración Nacional puesto en práctica por el gobierno Médici aceleró, a partir de 1971, la construcción de carreteras en la Amazonia. Los dos más ambiciosos proyectos eran la construcción de la Perimetral Norte y de la carretera Transamazónica. La primera pretendía conectar la costa este, en el delta del río Amazonas, con la frontera de Colombia, atravesando la región que más tarde sería denominada Calha Norte. A partir de la frontera con Colombia, la carretera tomaría el rumbo sur para alcanzar el Acre, donde se conectaría con el extremo oeste de la carretera Transamazónica.

La carretera Barra do Garça-Santarém, además de perturbar a los indios xinguanos, fue sumamente desastrosa para grupos kayapós, situados al norte del Parque del Xingu. La carretera Transamazónica determinó la pacificación de los indios arara. La carretera Perimetral Norte, a pesar de no concluirse nunca, fue sumamente perjudicial para los indios yanomami. Su apertura llevó a la región a centenares de hombres y máquinas, hecho que acarreó la difusión de numerosas enfermedades entre estos indios que hasta entonces

vivían prácticamente aislados. En 1974, estuvieron en la región dos antropólogos y comprobaron que el 28% de los yanomami que vivían en las inmediaciones de la carretera habían muerto a consecuencia de las enfermedades contagiosas llevadas por los civilizados [11]. Consecuencias igualmente dramáticas surgieron en el momento de la construcción de la carretera Manaus-Boa Vista, que cortó el territorio de los waimiri-atroari. Este grupo karib, desde finales del siglo pasado, venía resistiendo valientemente la penetración de los blancos en su territorio. Para la construcción de la carretera se movilizó a un Batallón de Ingeniería del Ejército, que en diversas ocasiones hizo demostraciones de poder bélico para intimidar a los waimiri-atroari. La FUNAI movilizó a un gran número de funcionarios para la pacificación de aquellos indios. La carretera, finalmente, se construyó, pero costó numerosas vidas de sertanistas de la FUNAI, muertos por los indios, y de waimiri-atroari diezmados por las enfermedades que llevaron los constructores de la carretera.

El programa de la red viaria en la Amazonia fracasó en gran parte. La floresta, la gran cantidad de pequeños cursos fluviales, hicieron difícil el mantenimiento de las nuevas carreteras. De la Transamazónica quedan sólo algunos tramos; la carretera Porto-Velho Manaus hace mucho que dejó de ser operativa. Y el proyecto de la Perimetral Norte fue abandonado en 1976, cuando un nuevo gobierno militar la consideró inviable. En esa época, la prioridad fue modificada para la construcción de centrales hidroeléctricas y para la explotación de recursos naturales.

Desde el comienzo, el gobierno militar aprobó un ambicioso plan de captación de energía en la región norte del país. Fue prevista la construcción de 70 presas para el Valle Amazónico y del Tocantins-Araguaia, con la finalidad de la producción de 85.900 MW. Solamente en el valle del Xingu, hábitat de numerosos grupos indígenas, la Eletronorte [12] planea la construcción de 6 presas, dos de ellas de gran porte. El endeudamiento del país con la implantación de las grandes presas del sur retrasó el comienzo de la construcción de la mayor parte de las presas previstas. Pero algunas de ellas

[11] Los dos antropólogos eran Kenneth Taylor y Alcida Ramos, ambos del Departamento de Antropología de la Universidad de Brasilia.

[12] Empresa estatal encargada de la producción y distribución de energía eléctrica en el norte del país. Es una de las subsidiarias de la Eletrobras.

ya han sido construidas y actualmente se encuentran en funcionamiento.

Parte del territorio de los grupos parakana del Tocantins se inundó a causa del depósito de agua de la Central Hidroeléctrica de Tucurui. El 30% del depósito, que abarca un área de 2.430 kilómetros cuadrados, pertenecía a los parakana. Los indios fueron evacuados del área con la promesa de una participación en los beneficios de la extracción de las maderas nobles, que serían cubiertas por las aguas. Además de esto, después de la conclusión de la obra podrían aprovechar el lago para desarrollar un proyecto de piscicultura. Nada de esto se concretó: las maderas quedaron sumergidas porque la compañía encargada por el gobierno de promover el desbrozamiento no tuvo capacidad para desempeñar su papel. La FUNAI, a su vez, liberó al margen del depósito un área para el asentamiento de 600 trabajadores rurales, lo que provocó la indignación de los parakana, que llegaron a entrar en conflicto con los colonos. El gobierno hizo una nueva demarcación del área, en la cual quedó excluido el proyecto de piscicultura, y prometió a los indios el pago de una indemnización por las áreas perdidas [13].

Los waimiri atroari que fueron víctimas de la construcción de la carretera Manaus-Boa Vista, perdieron 311 kilómetros cuadrados de su territorio a causa de la construcción de la hidroeléctrica de Balbina. La finalidad de esta obra era producir 250 MW destinados al abastecimiento de la ciudad de Manaus, lo que no se consiguió al término de la obra y provocó una serie de críticas a los ingenieros responsables. Pero, de cualquier manera, las aguas del depósito inundaron dos aldeas (Taquari y Tapupuna), además de determinar la mudanza de tres puestos de asistencia de la FUNAI.

La construcción de esas dos presas provocó una reacción por parte de varias comunidades indígenas cuyos territorios se inundarán en caso de que se prosiga el programa de obras de la Eletronorte. Los indios kayapós, de la región del Xingu, protestaron incluso contra la utilización de una palabra de su lengua para denominar la mayor presa que se construiría en el Complejo Hidroeléctrico de

[13] Cfr. Eduardo Viveiro de Castro y Lucia M. de Andrade, «O Estado contra as Sociedades Indígenas», en *As Hidroelétricas do Xingu e os Povos Indígenas,* Leinard A. O. Santos y Lúcia M. Andrade (organizadoras), Comissão Pró Indio de São Paulo, São Paulo, 1988, p. 15.

Altamira: la presa de Cararão/Juruá. Las denuncias hechas por los líderes indígenas fueron oídas por las agencias internacionales de financiación, como el Banco Mundial, lo que dificultó el acceso del gobierno brasileño al capital extranjero.

En el caso específico de las presas, el movimiento indigenista contó con el apoyo de grupos ecologistas, preocupados por la alteración del medio ambiente. De hecho, la construcción de las presas ha provocado la creación de grandes lagos que acarrean una profunda modificación en los ecosistemas de las regiones afectadas. Muchas de las presas proyectadas tienen depósitos con una superficie de más de 700 kilómetros cuadrados. La simple enumeración de la dimensión de la superficie no permite valorar en toda su amplitud el significado del perjuicio ecológico, como nos lo muestra Oswaldo Sevá:

> al valorar estos «lagos», podemos comparar la superficie de las aguas con la superficie de la tierra y la cobertura vegetal destruidas al llenar el depósito y llegamos a la conclusión de que el área total de las tierras perdidas es casi siempre mayor que la superficie de las aguas, pues ésta es plana, horizontal, y el antiguo relieve, que ha quedado sumergido, no lo era [14].

A los indios gavioes, un grupo timbira localizado en la margen derecha del río Tocantins, no se les inundó su territorio con las aguas del depósito de Tucurui, pues están situados muy encima del lugar donde se ha construido la presa. Pero, aun así, no dejaron de sufrir alguna consecuencia: la construcción de una línea de transmisión de energía que atravesó parte de su territorio. Liderados por un jefe altamente reivindicativo, consiguieron una buena indemnización de la Eletronorte. Esta indemnización, sumada el rendimiento de la extracción de la castaña de Pará, además de una nueva indemnización obtenida del proyecto Carajás, como veremos más adelante, y una buena aplicación de esos recursos en el mercado financiero, convirtieron a los gavioes en los primeros indios «ricos» del país. Este hecho provocó modificaciones en su estructura social. De una

[14] Oswaldo Sevá, «Obras na Volta do Grande Xingú - Um Trauma Histórico Provável?», en *As Hidrelétricas do Xingu e os Povos Indígenas,* Leinard A. Santos y Lucia M. Andrade (organizadoras), Comissão Pró Indio de São Paulo, São Paulo, 1988, p. 35. El autor es ingeniero, doctor en Geografía Humana y profesor de la Universidad Estatal de Campinas.

sociedad de tipo igualitario pasó a ser una sociedad estratificada. Krokrenun, el jefe, y su familia, constituyen una especie de nobleza. Los demás gavioes forman parte del pueblo común. Y los servidores están representados por trabajadores blancos, contratados para prestar servicios en la cosecha y transporte de la castañas de Pará.

Los discursos militares de la época enfatizan la necesidad de ocupación de los espacios vacíos en la Amazonia, como una forma de frenar los beneficios de los grupos extranjeros. Un paso decisivo para esta ocupación fue el proyecto Radam, ejecutado entre 1974 y 1976, que comprendió un levantamiento aéreo, con la utilización de satélite, para la localización de las reservas de minerales. Pero fue el azar el responsable del principal descubrimiento. Un helicóptero del proyecto Radam tuvo que hacer un aterrizaje de emergencia en un claro en la sierra de los Carajás. Uno de los pasajeros era un geólogo que comprobó que la aeronave había aterrizado sobre un inmenso yacimiento de mineral de hierro. Posteriormente, se comprobó que se trataba de una riquísima provincia geológica en que se localizaban diversos minerales de importancia económica. Este descubrimiento dio origen al proyecto Carajás, que determinó la movilización de grandes recursos financieros y el desplazamiento de varios centenares de hombres hacia una región hasta entonces considerada desierta, al sureste del estado de Pará. Esta empresa afectó directamente a los indios xikrin, un grupo kayapó que tiene su hábitat exactamente en la sierra de los Carajás.

Como consecuencia del proyecto Carajás se construyó una vía férrea que conectaba el mismo con el puerto de São Luiz do Maranhão. Ésta atravesó regiones próximas a varias reservas indígenas, principalmente de grupos timbira del Pará y del Maranhão. Las líneas férreas atravesaron las tierras de los indios gavioes. Una vez más consiguieron una indemnización que fue a sumarse a la conseguida de Eletronorte.

Es imposible describir aquí lo que significó para las poblaciones indígenas la implantación de 21 proyectos de explotación minera en la Amazonia. Nos limitaremos, por tanto, a algunos ejemplos. En 1975 se anunció el descubrimiento de materiales radioactivos en la sierra de los Surucucus, parte del territorio yanomami. A ejemplo de lo ocurrido en Carajás, se comprobó que todo el norte del estado de Roraima forma parte de una gran provincia geológica. Antes in-

cluso de que se tomase cualquier medida para la implantación de un proyecto racional de explotación minera, el área fue invadida por garimpeiros (buscadores de diamantes y/o piedras preciosas). Cerca de 500 de ellos comenzaron a extraer ilegalmente casiterita en el centro del territorio yanomami. En 1976, los campamentos de los garimpeiros fueron atacados por los indios. El ministro del Interior, de inmediato, determinó la retirada de los mismos del área indígena. La Compañía del Valle del Río Doce [15], que gastó cerca de 3 billones de dólares en la explotación de Carajás, dejó para más tarde la explotación de los ricos yacimientos del territorio yanomami, teniendo en cuenta el alto costo de la instalación de la infraestructura necesaria para el transporte de los minerales en una región de difícil acceso.

Una de las razones para la construcción de la carretera Manaus-Boa Vista fue la necesidad de una vía despejada para el transporte de mineral, localizada en el área de los waimiri-atroari. Este hecho justificó el esfuerzo redoblado de pacificación de un grupo notoriamente reconocido como arisco y agresivo. Se habían hecho famosos por la difusión que la prensa dio a la masacre de la expedición de un cura italiano, en 1968. En efecto, el padre Giovanni Galeri, que no tenía ninguna experiencia en contacto con grupos ariscos, decidió intentar la pacificación de los waimiri-atroari. Con 9 hombres más entró en el territorio indígena. Uno de los hombres, descontento con la orientación que el padre Galeri estaba dando a la marcha de la expedición, abandonó el grupo en la víspera del ataque. Fue él el único superviviente. La fama de los waimiri-atroari creció aún más, en diciembre de 1974, cuando atacaron el Puesto Indígena Abonari y mataron a cuatro agentes de la FUNAI. Entre ellos se encontraba Gilberto Pinto Figueiredo, el director de operaciones de la FUNAI en el norte de la Amazonia. La FUNAI movilizó entonces cerca de 80 funcionarios para proseguir con el proyecto de pacificación de aquellos indios.

En 1981, para implementar la actividad de explotación minera en tierras de los waimiri-atroari, la FUNAI, «después de manipula-

[15] Empresa estatal, encargada de la explotación de minerales en la región amazónica. Se trata de una compañía con sede en Minas Gerais, donde adquirió una gran experiencia en la extracción de mineral de hierro.

ciones cartográficas que alegaban errores en la demarcación anterior», excluyó la parte este del área, permitiendo la instalación de una empresa minera privada en la región llamada de Pitinga. Ya en 1985 existían 3.000 funcionarios trabajando en la extracción de casiterita. Una estimación de la empresa afirma que en la fase final de implantación del proyecto el valor de la producción debe alcanzar la cifra de 59.000.000 de dólares USA anuales.

Lo más grave es que la empresa, con la autorización de la FUNAI, construyó una camino privado que conectaba la mina con la carretera Manaus-Boa Vista, de tal modo que un tramo de 38 kilómetros de la misma cruzaba el área actual de los waimiri-atroari [16]. Éstos se vieron afectados por un proceso de atracción traumático, por los efectos de la construcción de una carretera, que partió por el medio su territorio tradicional; por la consecuencia de la construcción de una central hidroeléctrica que inundó gran parte del territorio; y por el expolio de una parte considerable de sus tierras para la implantación de un proyecto de explotación minera. Todo ello hace que, sin duda, los waimiri-atroari sean unas de las mayores víctimas de la política desarrollista del gobierno militar.

Una de las formas de ocupación de la Amazonia sería a través del desplazamiento de los excesos poblacionales del nordeste. Ésta sería, también, una forma de aliviar las presiones sociales de un área caracterizada por la alta densidad demográfica y de baja renta per cápita. No era una experiencia inédita. Ya había sido utilizada a finales de siglo, durante el apogeo de la economía basada en la extracción de goma. Había sido igualmente aplicada durante la Segunda Guerra Mundial, con el reclutamiento masivo de nordestinos para formar el llamado «ejército de la goma». Ambas tentativas habían fracasado, las enfermedades tropicales habían cobrado un alto tributo y la mayor parte de los supervivientes regresó a su región. Esta vez, sin embargo, encaraban un hecho nuevo que podría asegurar el éxito de la empresa. En lugar de individuos aislados y, por tanto, con más dificultades para la instalación en un nuevo ambiente, se desplazarían grupos familiares. Éstos serían los habitantes de las agrovillas, construidas a lo largo de la carretera Transamazónica.

[16] Cfr. Stephen Baines, *É a FUNAI que sabe. Frente de Atração Waimiri-Atroari,* tesis de doctorado, Universidad de Brasilia, 1988.

Una vez más el plan fracasó. La concepción de las agrovillas no tuvo en cuenta importantes aspectos culturales. La idea de la instalación de los colonos en pequeños centros urbanos, de donde tenían que desplazarse, cotidianamente, hacia las áreas de plantío, es incompatible con el hábito rural de vivir en las inmediaciones del lugar de trabajo. Además, el tramo de la Transamazónica situado dentro de la floresta amazónica quedaba muy distante de cualquier centro de consumo. El transporte de la producción hacia los centros de consumo era demasiado oneroso, lo que obligaba a la venta de la misma a un precio poco competitivo.

Por otro lado, el programa del INCRA —Instituto Nacional de Reforma Agraria— de asentar colonos provenientes del sur en Rondonia, no tomó en consideración la naturaleza del terreno amazónico y, mucho menos, la presencia de indios ariscos en las inmediaciones de los pequeños establecimientos agrícolas. Los migrantes asistieron desolados al fracaso de sus plantaciones, calcinadas bajo un sol inclemente y debilitadas por la propia pobreza del suelo. Pero lo peor fueron los ataques de los uru-weu-wau-wau, grupo kawahib, indignados por la invasión de sus territorios.

Con el fracaso de las pequeñas propiedades, la orientación fue modificada para estimular el establecimiento de grandes proyectos pecuarios. En 1972, el gobierno proclamaba las ventajas de los «grandes pastizales del Brasil Central, Mato Grosso y Cuenca Amazónica, capaces de transformar el país en el mayor productor de ganado bovino del mundo en un corto período de tiempo». Añadía que «técnicos de la FAO creían que dentro de 7 a 10 años Brasil podría ganar cerca de 800 millones de dólares anualmente por la exportación de carne» [17].

Durante los años 70, la SUDAM, Superintendencia del Desarrollo de la Amazonia, gastó grandes cantidades de dinero para subvencionar la instalación de gigantescos proyectos pecuarios en la Amazonia y en el Centro Oeste. Solamente en los gigantescos municipios de Barra do Garça y Luciara fueron establecidas cerca de 50 haciendas de crianza de ganado. La mayor de ellas era la Agropecuaria Suiá-Missú, que ocupaba un área de 695.843 hectáreas. Este nuevo

[17] «Food: Still the Leading Export», en *Brazilian Trends, 1972, apud* Shelton Davis, *Victims of the Miracle - Development and the Indians of Brazil,* Cambridge University Press, 1977.

frente pastoril invadió el territorio de caza de los indios xavantes, lo que provocó hambre y diversas epidemias.

La propia floresta fue víctima de la expansión de la actividad pecuaria. En la región de Paragominas, sureste del estado de Pará, en los márgenes de la carretera Belém - Brasilia, grandes extensiones de bosques fueron desbrozadas para la implantación de pastizales. El gobierno contribuyó subvencionando generosamente esas empresas. En muchos casos, los proyectos de implantación de pastizales eran un artificio para la extracción y venta de las maderas nobles. Después de esta etapa, el propietario vendía las tierras a verdaderos criadores de ganado que, en poco tiempo, descubrían haber sido engañados. La razón es que la floresta amazónica posee un suelo de pequeña profundidad. Mientras existe la cobertura vegetal, este suelo está protegido de las lluvias tropicales por diversas capas de follaje que atenúan el impacto del agua. Por otro lado, esa misma cobertura vegetal deja caer anualmente sobre el suelo toneladas de hojas, que constituyen un material orgánico capaz de compensar las eventuales pérdidas sufridas por el suelo. Sin la cobertura vegetal, el suelo acaba siendo lavado por las lluvias torrenciales. En resumen, los pastizales desaparecen en menos de 4 años, sustituidos por un terreno arenoso de difícil recuperación.

El proyecto desarrollista, como hemos visto, afectó drásticamente a la floresta amazónica y a sus habitantes. La floresta fue cortada por las carreteras, inundada por las aguas de los depósitos de las grandes presas, devastada por los proyectos de explotación minera, quemada por los agricultores y los criadores de ganado, pero aún faltaba un gran flagelo. Éste llegó en la figura de los garimpeiros, que aparecieron por millares, expulsados por el desempleo urbano, dispuestos a todo para enriquecerse rápidamente, embriagados por el sueño de yacimientos inagotables.

Fueron ellos quienes ocuparon Serra Pelada, en las inmediaciones del Proyecto Carajás. Miles de hombres, como inmensas hormigas, cargaban sacos de tierra en un vaivén sin fin. Se extrajeron muchas toneladas de oro, pero pocos fueron los que se enriquecieron y muchos los que sucumbieron víctimas de las enfermedades, los desmoronamientos, el exceso de trabajo y la violencia. Entre ellos, muchos indios. Lo que queda hoy de Serra Pelada es un gran hoyo, un paisaje desolado, donde antes había floresta.

En la mayor parte de la Amazonia, los garimpeiros invadieron y siguen invadiendo los cursos fluviales, buscando el oro en sus lechos arenosos. Para ello desvían su curso, haciendo que se vuelvan fangosas las aguas cristalinas. Ríos ricos en peces se vuelven estériles por la acción del mercurio. Poblaciones ribereñas se envenenan consumiendo los peces contaminados por el pesado metal.

Los yanomami fueron las principales víctimas de esa invasión. El territorio yanomami, con una superficie de 9,4 millones de hectáreas, aunque protegido en 1985 fue dividido en 1988 en 19 áreas y reducido a 8 millones de hectáreas. En noviembre del mismo año, la FUNAI, presidida por Romero Jucá F.º (después gobernador del Roraima), decidió considerar sólo las 19 áreas circundantes a las concentraciones de malocas yanomami, lo que posibilitó la creación de corredores entre ellas, por donde se infiltraron miles de garimpeiros. Éstos fueron seguidos por una legión de prostitutas y otros tipos de gentes marginales. Todo ello significó el envenenamiento de los ríos por el mercurio, la diseminación de una forma más violenta de malaria, además de otras enfermedades, lo que causó un increíble aumento de las tasas de mortalidad en el último gran pueblo aislado de la floresta tropical. Cerca del 10% de la población yanomami murió víctima de esa invasión.

Perplejos ante semejantes calamidades, los indios reformularon sus mitos, buscando explicar las causas del infortunio:

> Omamé colocó los minerales bajo tierra porque allí hace frío. Entonces llega el garimpeiro y lleva el mineral, la tantalita hacia arriba. Y con el aire caliente ésta esparce un veneno que causa muchas enfermedades. Ellos no saben que están esparciendo el veneno en el mundo. Y el mundo se va a acabar, va a morir (David Kopenawa).

Los yanomami aún recuerdan el tiempo «en que no había garimpeiros, en que no había blancos, cuando nuestra vida era tranquila, muy tranquila, sin preocupaciones y sin enfermedades. Nuestra vida era sólo trabajar, cazar y pescar peces con *timbó* * y comer y dormir».

* Tipo de plantas leguminosas y sapindáceas que producen efectos narcóticos entre los peces. Se las fragmenta y tritura y se las arroja al agua. Los peces comienzan a flotar y pueden ser cogidos fácilmente a mano. Puestos en agua se recuperan y se pueden comer sin in-

En 1989, unos investigadores japoneses recogieron muestras de cabellos de 18 yanomami. Estas muestras se analizaron en la Universidad de Kumamoto, Japón. Trece individuos presentaron niveles de mercurio en el organismo por encima del valor considerado aceptable por la Organización Mundial de la Salud. Los demás presentaron porcentajes de mercurio en el límite del valor considerado tolerable [18].

Varias entidades y organizaciones no gubernamentales presionaron al gobierno. Finalmente, durante 1991 la Policía Federal retira a los garimpeiros del área y dinamita las pistas de aterrizaje clandestinas, que daban el soporte logístico para la búsqueda de minerales preciosos. El 15 de noviembre, el presidente de la República firma un decreto demarcando el área indígena yanomami y devolviéndoles los 9,4 millones de hectáreas que estaban definidos desde 1985. Portavoces de diferentes grupos económicos ocupan espacio en la prensa para protestar contra la gran cantidad de tierra asignada a los yanomami, invirtiendo tendenciosamente la cuestión. El gobierno no les ha dado tierras a los yanomami, pues éstas siempre les pertenecieron; lo que ha hecho ha sido impedir que continuasen robándoselas.

La cuestión yanomami es paradigmática de la situación de muchos otros grupos indígenas que, en el interior de la Amazonia, están en conflicto con garimpeiros, madereros y cazadores de pieles. La actuación de unos pocos antropólogos hicieron a los yanomami más visibles que otros indios ante la opinión pública mundial.

convenientes. El término, de origen tupí, significa «lo que tiene color gris o blanco», «vapor, exhalación, humo». Lo registra el DRAE, sin precisar este significado. *(N. del T.)*

[18] Cfr. Ação Pela Cidadania, *Yanomami: A Todos os Povos da Terra,* São Paulo, 1990. De este texto se han extraído las declaraciones de los yanomami presentadas en nuestro trabajo.

Capítulo 9

LOS INDIOS Y EL ESTADO

En 1967, el Servicio de Protección a los indios estaba sumido en una enorme crisis. Eran frecuentes las acusaciones a los funcionarios por sus actos de corrupción. En muchas regiones del país, los indios estaban abandonados a su propia suerte. Se abrió sumario administrativo para comprobar esas denuncias. La sede del SPI en Brasilia fue blanco de un incendio provocado, con el objetivo de destruir las pruebas de la corrupción. El 5 de diciembre de 1967, el gobierno federal creó la Fundación Nacional del Indio —FUNAI—, subordinada al Ministerio del Interior, eliminando a la vez el Servicio de Protección a los Indios, el Consejo Nacional de Protección a los Indios e incorporando al nuevo órgano el Parque Nacional del Xingu, que, hasta entonces, pertenecía a la Fundación Brasil Central. La administración de la FUNAI pasaba a manos de un órgano colegiado, denominado Consejo Indigenista, integrado por personas con gran experiencia en la causa indígena [1] y por representantes de otras instituciones que, de una u otra manera, tenían algún vínculo con la cuestión indigenista, como, por ejemplo, el Ministerio de la Aeronáutica, el Instituto Nacional de Reforma Agraria y el Ministerio de la Salud. El secretario ejecutivo de ese Consejo tendría las funciones representativas, equivalentes a las del presidente del antiguo SPI. La antropóloga Heloisa Alberto Torres, que había sido presidenta del Consejo Nacional de Protección a los Indios [2], fue una

[1] Entre los miembros iniciales del Consejo Indigenista podemos citar al antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira; al médico higienista Noel Nutels, con gran experiencia en la asistencia a las poblaciones indígenas; al zoólogo José Cândido de Carvalho, entre otros.

[2] El CNPI era una entidad normativa con atribuciones superiores a las del Servicio de Protección a los Indios.

de las personas que trabajaron en el proyecto de la nueva institución proteccionista. Existía la idea de que los nuevos reglamentos podían corregir los errores del pasado. Pero al año siguiente, con el cambio del ministro del Interior, el secretario ejecutivo de la FUNAI consiguió una modificación en los estatutos que transformaba al Consejo Indigenista en un órgano meramente consultivo y la FUNAI pasaba a estar dirigida por un presidente. En señal de protesta, los miembros del Consejo Indigenista presentaron su dimisión. Para ocupar los puestos de los mismos se nombró a personas respetables, pero sin ningún conocimiento de la realidad indígena actual [3].

En los primeros años de la década de los 70, la presidencia de la FUNAI fue ocupada por un general, anteriormente a cargo de un puesto en el Servicio Nacional de Informaciones, cuya principal preocupación era la integración, en el menor espacio de tiempo, de las poblaciones indígenas. Según él, el indio no debía estorbar el desarrollo nacional. Integrar a las poblaciones indígenas significaba la posibilidad de convertir las tierras de los mismos accesibles a la acción del capital nacional. En el fondo, la historia se repetía; se trataba de una manera nueva de adoptar ideas muy viejas, semejantes a aquellas que fueran formuladas por Von Ihering. Es obvio que en ningún momento se recordaron los métodos radicales preconizados por éste. Los mismos se sustituyeron por intentos, basados tal vez en procedimientos mágicos, de integrar determinados grupos en un exiguo lapso de tiempo. Ignoraban entonces los dirigentes de la FUNAI que es imposible, en breve tiempo, transformar a los indios en ciudadanos brasileños.

El proyecto de integración, aun cuando bienintencionado, nos parece un objetivo muchas veces utópico. Para su concreción, haría falta inicialmente que la FUNAI asegurase a nuestras poblaciones tribales las tierras que necesitan, además de impedir la repetición de acontecimientos negativos que ocurrieron en el pasado y aún ocurren en algunos puntos de Brasil, es decir, no permitir que los indios sean asesinados por hacendados codiciosos o explotadores de minas sin escrúpulos. Es preciso impedir también que sean diezmados por enfermedades contagiosas o aniquilados por el hambre, resultante

[3] Solamente en la gestión del general Ismarth de Araujo, 1974-1978, el Consejo volvió a tener personas especializadas en la cuestión indigenista.

ésta de las modificaciones provocadas en su hábitat. Lo importante es conservarlos vivos para que puedan optar o no por la participación en un proceso integrativo.

A finales de la década, la FUNAI, presionada por el Ministerio del Interior, busca la integración a través de un proceso institucional: el Decreto de Emancipación, que el gobierno pretendió aprobar en 1978. Hubo una pronta reacción por parte de la comunidad antropológica, que consiguió, por primera vez desde comienzos de siglo, movilizar a la opinión pública en favor de la causa indígena. Es verdad que esa vez los antropólogos no estaban solos. Bastante significativa fue la acción del CIMI —Consejo Indigenista Misionero—, organismo de la Iglesia Católica. Y en esa época también se produjo la aparición de las asociaciones laicas de apoyo a la causa indígena, como las Pro-Indio y Asociación Nacional de Apoyo al Indio, creadas en varias capitales, que reunían a periodistas, abogados, profesores y estudiantes. La acción conjunta de esos varios segmentos de la sociedad nacional logró que se archivara el proyecto, éxito éste que se obtuvo a pesar de las dificultades derivadas de manipulaciones semánticas que colocaban a la comunidad antropológica en una situación bastante incómoda. En aquel momento, en que las mujeres luchaban por su emancipación, la clase obrera reivindicaba la autonomía de sus sindicatos y la propia sociedad civil buscaba ocupar nuevos espacios políticos, parecía realmente muy extraño que un grupo de antropólogos se uniese a una minúscula parcela de nuestra sociedad para luchar contra la emancipación de los indios. Fue posible, sin embargo, demostrar que un acto oficial que se escondía detrás de un discurso generoso podía representar, en realidad, la entrega de los indios «a fuerzas infinitamente más poderosas que les arrebatarían en corto plazo sus tierras y los transformarían en mano de obra barata» [4]. Felizmente, las protestas fueron oídas y el Estado archivó su proyecto.

Los propios indios tuvieron una participación importante en la lucha contra el Decreto de la Emancipación. Ello fue posible porque, desde 1974, estaba en marcha un proceso de politización de los líderes indígenas. Ese año se realizó en Diamantino, Mato Grosso, la primera Asamblea de Jefes Indígenas. Le siguieron las reuniones de

[4] Fragmento de un manifiesto firmado entonces por numerosos antropólogos.

Cururu, Meruri y muchas otras. La importancia de esos eventos residió en el hecho de que, por primera vez, los líderes indígenas de grupos diferentes elevaron sus voces para analizar la situación de sus propios pueblos y reivindicar medidas capaces de asegurar la continuidad de sus tradiciones. La importancia de ese movimiento consistió también en propiciar la aparición de un nuevo liderazgo indígena capaz de mediar, sin necesidad de los intermediarios tradicionales (misioneros, antropólogos, etc.), entre sus comunidades y la sociedad nacional.

La reacción del gobierno a esas asambleas fue la de afirmar que no eran más que actos forjados por el CIMI, en los cuales los indios eran simples marionetas. Tal afirmación es una valoración exagerada del papel del organismo misionero. La participación real del CIMI fue la de posibilitar la aparición de canales de comunicación entre los diferentes representantes indígenas y entre éstos y la comunidad nacional. Por otro lado, no es posible ignorar el hecho de que los verdaderos líderes no se crean artificialmente. Son el producto de un determinado momento histórico. Y este momento comenzó a surgir cuando, a ejemplo de lo que ocurriera en los Estados Unidos de América mucho tiempo antes, las comunidades indígenas comenzaron a preferir como jefes a aquellos capaces de entender el mundo de los blancos. Entre los suruí, grupo tupí del sureste del Pará, por ejemplo, el rígido sistema de mando hereditario fue dejado de lado para que Amaxu se convirtiese en jefe. Su aptitud para negociar con los blancos había quedado demostrada en los delicados momentos en que el grupo acabó implicado en una guerra entre soldados y guerrilleros.

De esos nuevos líderes, los indios no esperan movimientos de revitalización como la danza de los espíritus, ni tampoco movimientos mesiánicos, como los de los timbira, que pretendían transformar a los indios en blancos y a los blancos en indios. Ni siquiera esperan que lideren a sus pueblos, como los antiguos chamanes tupís, en arduas peregrinaciones en busca de la Tierra sin Males. Por el contrario, lo que se exige es la capacidad de dialogar con los blancos y, con las armas de éstos, luchar por las reivindicaciones indígenas.

Las asambleas indígenas son un hito en la historia del indigenismo brasileño. Más que eso, representan una demostración de la capacidad de autogestión indígena. Para regirse es necesario tener la

capacidad de elaborar diagnósticos. Nadie puede planear el futuro de cualquier cometido si no es capaz de identificar los problemas que lo afligen en el presente. Esta capacidad puede comprobarse cuando analizamos el contenido de una de las asambleas, elegida arbitrariamente entre tantas otras: la décima, que se realizó en agosto de 1977 en la aldea de los tapirapés, pueblo tupí-guaraní del norte del Mato Grosso.

Los treinta oradores coincidieron en señalar que la mayor reivindicación era la defensa de sus tierras. Pero, como hablar de tierras indígenas ya constituye un lugar común en toda la acción indigenista, preferimos comentar otros temas que se discutieron en la 10ª Asamblea.

Tsuedsi, representante xavante, se preocupó por el paternalismo blanco y su aceptación por parte de los indios: «Es con trabajo como la gente se defiende», dijo. «Donde no hay trabajo no hay fuerza». La impunidad de los asesinos de indios era la preocupación de los representantes bororos. Otros oradores se refirieron al derecho a las prácticas religiosas tradicionales, mientras que algunos protestaban por la depredación de los bosques por la acción destructiva del hombre blanco. Y finalmente se produjeron manifestaciones de orgullo por sus etnias, a partir de la apropiación, por los participantes, de la categoría indio creada por el blanco. Pero, al contrario de los estereotipos negativos que el blanco le asignara, esta categoría se convierte en el denominador común de todas las naciones aborígenes, como demostró Xangrê, representante kaingang: «Cuando estoy fuera de los indios, lejos, no tengo alegría. No hay contento para mí, yo no estoy en casa. Pero donde haya aldea de indios, aunque yo no conozca la lengua... aun así nosotros somos hermanos, nosotros somos la misma sangre».

El desarrollo de ese movimiento indígena concluyó en la fundación de la Unión de las Nacionalidades Indígenas, organismo representativo de los diferentes grupos indígenas. Está dirigida por un grupo de jóvenes indios, conocedores del mundo del blanco, algunos de ellos poseedores de títulos de grado superior. Es verdad que una serie de escisiones ha perjudicado la consolidación de esa entidad nacional. Algunos grupos indígenas prefieren afiliarse a movimientos más regionales. Pero lo importante es que gran parte de nuestra población indígena ya ha adquirido la capacidad de la auto-

rrepresentación. Ya no dependen exclusivamente de los blancos para luchar por sus derechos.

Es un error suponer que las ideas integracionistas quedaran sepultadas con la derrota del Proyecto de Emancipación. La década de los 80 se inicia con una nueva tentativa por parte de la FUNAI, a través de un documento que sería capaz de negar a una parcela considerable de la población indígena su propia identidad étnica. Se trata de los denominados «criterios de indianidad». Éste era un documento que se justificaba a través de un lenguaje seudocientífico, sirviéndose de ideas vigentes a finales del siglo pasado, y que pretendía decir quién es indio, basándose en el color de la piel, el tipo de pelo, la forma de la cabeza, la presencia de la «mancha mongólica», etc. La fuerte reacción por parte de la comunidad científica determinó el archivo oficial de ese documento. Oficiosamente, sin embargo, ha sido utilizado por funcionarios de la FUNAI para negar la condición de indios a los miembros de determinados grupos, como ocurrió con los supervivientes tupiniquines.

Otro hecho importante que se produjo a principios de los 80 fue la reunión «El Indio ante el derecho», organizada en 1980 por la Universidad Federal de Santa Catarina junto con la Cultural Survival, que reunió a antropólogos y abogados. Se trataba de lograr una alianza interdisciplinar que se proponía el establecimiento de una nueva estrategia de acción indigenista [5]. El objetivo de esta reunión era una mejor utilización de los recursos jurídicos en pro de la causa indígena. Se hacía importante una mejor utilización de los instrumentos legales como una forma de anular los actos dañosos practicados contra los indios. A partir de entonces se realizaron otras reuniones con antropólogos y juristas. Muchos de éstos se volvieron verdaderos especialistas en un derecho volcado a la problemática indigenista. Los propios liderazgos nativos fueron comprobando poco a poco que éste era el camino más eficaz para la defensa de sus intereses.

A mediados de la década, el país se había librado de la dictadura militar y se preparaba para la elaboración de una nueva carta constitucional. Ya entonces los antropólogos estaban preocupados

[5] Cfr. Silvio Coelho dos Santos, *O Indio Perante o Direito,* Editora da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1982.

por la cuestión del acceso a la ciudadanía nacional por parte de los indios, siempre que ello no representase una pérdida de su identidad étnica. De hecho, la legislación brasileña nunca creó ningún tipo de *apartheid.* El Estatuto del Indio, fechado en 1973, hablaba de integración, pero ésta podía interpretarse como el pleno ejercicio de los derechos civiles sin la pérdida de la condición de indio [6]. El concepto de integración, pues, comienza a merecer no sólo un tratamiento sociológico sino también jurídico. Un ejemplo extremo de esta situación fue el de Mario Juruna, que disfrutó uno de los más altos privilegios del derecho civil, sin dejar de ser indio. Su condición de parlamentario no significó un acto de emancipación, pues ésta solamente sería posible, conforme a la legislación vigente, a través de una manifestación expresa de la voluntad del interesado, hecho que no ocurrió.

La discusión de la ciudadanía, no obstante, no podía desvincularse de una revisión del concepto de incapacidad relativa y del propio estatuto de la tutela oficial. Estos criterios legales fueron más frecuentemente utilizados para cercenar la libertad de los indios que para proteger sus derechos. Ello se debe a que la FUNAI siempre insistió en una interpretación muy rígida del espíritu de la ley. La autonomía reivindicada por los indios abarcaba desde el derecho de representatividad hasta la simple locomoción. Eran comunes las protestas contra los jefes de puestos indígenas que impedían la salida de los indios de las áreas reservadas. Para mudarse de aldea era necesario un permiso de traslado, e incluso para una salida breve se exigía un documento llamado «portería». Tal procedimiento era una consecuencia de la generalización de las normas de la FUNAI. Medidas que podían ser útiles para proteger a un grupo aislado, en los primeros momentos del contacto, se aplicaban de forma análoga entre indios altamente aculturados, como los xokleng y los kaingang.

El movimiento indigenista, representado por los líderes indígenas, los antropólogos (representados por la Asociación Brasileña de Antropología), las entidades de apoyo, como el CIMI, CEDI, ANAI, etc., participaron conjuntamente de un gran *lobby* durante la redac-

[6] Cfr. Pedro Agostinho, «Incapacidade Civil relativa à Tutela de Indios», en *O Indio Perante o Direito,* Silvio Coelho dos Santos (organizador), Editora da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1982.

ción de la nueva Constitución Federal, sancionada en 1988. Grupos indígenas marcaron con su presencia las sesiones del Congreso Nacional. Los indios kayapós utilizaron el efecto escénico de sus danzas para impresionar a los parlamentarios. Un momento emocionante fue cuando Airton Krenak ocupó la tribuna de la Cámara Federal para una declaración relativa a la causa indígena. Estaba vestido con un traje de lino blanco y, como cualquier civilizado, llevaba corbata. Antes de iniciar su discurso, sacó del bolsillo un bote con tintura de yagua y se pintó de negro la cara, como suelen hacer los guerreros de varios grupos indígenas. Su foto ocupó la primera plana de muchos periódicos, lo que ya era signo de una situación inusitada. Se consiguió un gran espacio en los noticiarios televisivos. Finalmente, las reivindicaciones de los pueblos indígenas se divulgaron ampliamente en la prensa, gracias al artificio de uno de sus líderes.

Gracias al esfuerzo de sus representantes y aliados, los indios lograron ganar un espacio mayor en la Constitución Federal. El capítulo VIII de la misma estipula sus derechos. El artículo 231 dice que «se reconoce a los indios su organización social, costumbres, lenguas, creencias y tradiciones, y los derechos originarios sobre las tierras que tradicionalmente ocupan, correspondiendo a la Unión demarcarlas, proteger y hacer respetar todos sus bienes». Los siete parágrafos de esta artículo explicitan las formas de defensa del territorio indígena. Finalmente, el artículo 232 establece que «los indios, sus comunidades y organizaciones son partes legítimas para iniciar juicio en defensa de sus derechos e intereses, interviniendo el Ministerio Público en todos los actos del proceso». Este artículo representó una gran victoria en la conquista de la autonomía política, ya que hasta entonces los indios sólo podían recurrir a la justicia a través de la FUNAI. A partir de 1988 puden incluso acudir a la justicia contra la propia FUNAI.

Por fin, la Constitución Federal aseguró una mayor autonomía a las poblaciones indígenas y transformó, de una manera radical, el instrumento de la tutela oficial. Para muchos juristas, los indios ya no están sometidos a la tutela de la FUNAI.

Lo que no se consiguió en el texto constitucional fue modificar la definición del Estado brasileño. Éste permaneció con la forma monolítica y homogénea, propia de las definiciones del siglo pasado, cuando el ideal político era el del Estado uniforme. Por ello prevale-

ció una fuerte reacción al concepto de «nación indígena». Durante todo el régimen militar, la expresión de este concepto era considerada una herejía política. Los documentos oficiales lo sustituían por pueblos indígenas, grupos indígenas, etc. Sin embargo, cualesquiera sean las denominaciones utilizadas, no se puede ocultar el hecho de que nuestras sociedades indígenas reúnen los elementos necesarios que permiten definirlas como nación: un pueblo, un territorio y una sola tradición. Antes de la dependencia del blanco, creada por el contacto, estas pequeñas naciones conservaban su autonomía, tanto desde el punto de vista económico como político.

El reconocimiento de la existencia de las mismas se ve dificultado por una postura paranoica que ve una seria amenaza a la unidad y seguridad del Estado nacional. En lugar de pensar en un modelo político que abra espacio a una convivencia armoniosa entre el Estado y las diminutas naciones que lo constituyen, se adopta la actitud primaria de la negación de una existencia que puede comprobarse empíricamente. O, lo que es más grave, se preconiza la extinción de las mismas, por temor al hipotético «peligro latente de transformación de las comunidades indígenas en un Estado independiente» [7].

Esta forma de pensar la problemática indigenista se acentúa a principios de los años 80, cuando la apertura política se había vuelto irreversible. Los sectores militares percibieron que poco a poco no les quedaría más espacio para un dominio político en el contexto de la sociedad urbana e industrial. Inspirados en viejos fantasmas, eligieron una nueva área de actuación: la Amazonia. La gran misión no era ya defender al país de grupos subversivos, sino impedir que la Amazonia cayese en manos de los intereses internacionales. La exposición de Motivos 18/85, elaborada por el general Bayma Denis [8], establecía las bases para el Proyecto Calha Norte, que pretendía fijar las directrices para la «acción gubernamental en la región al norte de los canales de los ríos Solimoes y Amazonas». El objetivo principal del Proyecto era superar las grandes dificultades impuestas por el medio ambiente al desarrollo de la región, buscando su efecti-

[7] Presidencia de la República, Consejo de Seguridad Nacional, «Estudio número 010, del 31 de mayo de 1985».

[8] El general Bayma Denis era entonces Jefe de la Casa Militar de la Presidencia de la República. Además de este cargo tenía el de Secretario General del Consejo de Seguridad Nacional.

va integración en el contexto nacional. Inicialmente se constituyó un grupo de trabajo, integrado por representantes del Consejo de Seguridad Nacional, del Ministerio del Interior, del Ministerio de Relaciones Exteriores y de la Secretaría de Planeamiento. Al principio surgieron muchas críticas al carácter secreto que se impuso a las reuniones del grupo [9]. Los militares se defendieron justificando el proyecto y alegando la precariedad de condiciones en las regiones fronterizas, agravadas por las amenazas del contrabando, narcotráfico y proximidad con las guerrillas de otros países.

De hecho, las fronteras de Brasil con diversos países de América del Sur presentan serios problemas de seguridad. Grandes áreas casi despobladas permiten el tránsito relativamente fácil del contrabando y, sobre todo, de narcóticos. Así, una actuación de las fuerzas armadas en la región era necesaria. Lo que se critica en el Proyecto Calha Norte es la manera en que fue hecho, con completa ignorancia de otros órganos de los poderes públicos, sin la participación del Congreso Nacional, y con un gran desprecio por la opinión pública. Para los indios, la situación se volvió grave, pues la intención del Proyecto de definir «una política indigenista apropiada para la región», no es nada más que un nuevo intento de integración forzada de las poblaciones nativas.

Lo más grave es que el Proyecto se desarrolló en un momento en que la FUNAI se fue convirtiendo en un órgano perteneciente al Ministerio del Interior, pero de hecho subordinado al Consejo de Seguridad Nacional. Uno de los miembros del Consejo fue nombrado presidente de la FUNAI y, en su gestión, muchos de los poderes hasta entonces propios de la entidad proteccionista fueron trasladados al Consejo de Seguridad Nacional.

El 23 de septiembre de 1987 un Decreto Presidencial crea un grupo de trabajo interministerial, con la finalidad de regularizar la situación de las tierras indígenas. En este grupo la FUNAI, que hasta entonces tenía este poder, se transforma sólo en uno de sus miembros. El Consejo de Seguridad Nacional tiene un lugar en el grupo, donde comienza a desempeñar un importante papel. Ese hecho se hace más inteligible cuando se toma conocimiento de un

[9] Cfr. João Pacheco de Oliveira, *Projeto Calha Norte - Militares, Indios e Fronteiras,* Editora Universidade Federal do Río de Janeiro, 1990, p. 17.

fragmento del Estudio 007/CSN, 1986, con referencia a la cuestión de las tierras indígenas:

> Para que las generaciones futuras no sufran el perjuicio del desmembramiento del territorio nacional, hace falta una decisión histórica que interrumpa, especialmente en la franja de la frontera, el proceso que tiene respaldo en la Constitución en vigor de conceder y demarcar los límites de territorios indígenas e inicie pronta y firmemente el cumplimiento de la verdadera política indigenista de integrar a los indios, progresiva y armoniosamente, a la comunidad nacional.

Un segundo decreto, firmado el mismo día, crea una nueva figura jurídica, la de «colonia indígena», que debe usarse para tierras pertenecientes a «indios aculturados». Dos interpretaciones pueden extraerse de esta nueva figura: los militares retoman el proyecto de integración, a toque de caja; y, como en la época de Rondon, creen que la manera más fácil es la transformación de los indios en agricultores (véase capítulo 7).

Reafirmando el carácter secreto del Proyecto Calha Norte, todas las investigaciones antropológicas en el área fueron prohibidas en el segundo lustro de la década. Se prohibió el acceso a investigadores que desde hacía muchos años trabajaban con los indios de la región. Por otro lado, la preocupación en evitar el ingreso de antropólogos contrasta con la omisión en el caso de los miles de garimpeiros en el territorio yanomami. Alcida Ramos, una de las investigadoras a las que se impidió continuar el trabajo, hizo varias llamadas de alerta contra el peligro que representaban estas invasiones para los yanomami:

> A pesar de todos los avisos de peligro lanzados por entidades e individuos preocupados por la defensa de los derechos humanos de los yanomami, el Estado brasileño, al cruzarse de brazos ante la tragedia del asalto de centenares de miles de garimpeiros a esos indios, y dejando que perpetrasen la más escandalosa embestida contra un pueblo minoritario en territorio nacional, se colocó en la posición de posible coautor del crimen de genocidio, previsto en la ley 2889, del 1/10/58, que por primera vez podrá esgrimirse en el país. Es una de las más contundentes demostración de que la omisión también mata [10].

[10] Alcida Ramos, «Yanomami: o assalto continua», en *Boletim ABA,* número 9, octubre de 1990.

Las entidades indigenistas creen que por lo menos el 10% de los yanomami ha muerto como consecuencia de las enfermedades transmitidas por los garimpeiros.

Finalmente, el más contundente documento producido en el área militar, relacionado con cuestiones indigenistas, fue el titulado «Estructura del Poder Nacional para el año 2001», resultante de un grupo de trabajo de la Escuela Superior de Guerra, que lo aprobó el 15 de marzo de 1990. Transcribiremos aquí dos ítems del referido documento:

> 6) Gobierno propio en áreas indígenas: una permanente tentativa externa de internacionalizar partes de la Amazonia, comenzando por los enclaves indígenas, utilizados por las Organizaciones No Gubernamentales (ONGs) como punta de lanza en la discusión de las cuestiones de la Amazonia, seguramente con la complacencia, por lo menos, de los gobiernos donde están las sedes de esas organizaciones, generalmente en países centrales o casi centrales del área ideológico-patrimonial de los Estados Unidos de América, Europa y Japón. Existe cierto apoyo de la prensa nacional y una parte del área artística e intelectual nacional, así como de sectores de la Iglesia y empresas multinacionales, a los pleitos generados por esas ONGs, lo que, como mínimo, es muy útil para acentuar los obstáculos y perjudicial para el interés brasileño.
>
> 9) Preservación radical de la cultura indígena, con aceptación de su inserción en el espacio nacional: esta presión es muy semejante a la presión número 7, antes citada, y puede producir efectos dañosos semejantes, ahora por la vía de la antropología aplicada, donde se pretende que el interés internacional prevalezca sobre los objetivos nacionales permanentes de integración nacional, soberanía y progreso. A partir de los grupos de estudios antropológicos que las presiones internacionales intentan imponer al país, será después posible imponer sanciones globales a Brasil, con respaldo en un derecho internacional que coloque al país en la condición de reo no preservador de grupos indígenas en extinción. Esas acciones externas perturbarán la paz social, negarán nuestra soberanía y, para su eliminación, habrá que aceptar la evolución de la cuestión conflictiva hacia un estado de guerra.

Durante mucho tiempo, los militares brasileños se apegaron a otros fantasmas. Era común acusar a los científicos sociales, a los defensores de las causas indígenas o preservacionistas, de estar al servicio del comunismo internacional. Con el debilitamiento y el derrumbe del este europeo, los fantasmas cambiaron de color: ¡antes eran rojos, ahora son verdes! Entre las muchas reacciones al documento,

destacamos la de Gustavo Lins Ribeiro, quien lamenta que el ejemplo del este europeo «no ofrezca una base para pensar una forma flexible de Estado-Nación que sea permeable al pluralismo cultural, a la admisión de que las diferencias no significan necesariamente desigualdad». Y califica las preocupaciones militares como propias de un daltonismo de fin de siglo, concluyendo que «daltonismo aparte, al menos podría reconocerse que aquí el fantasma es otro» [11].

En el umbral de la década que se inicia, el caso yanomami se volvió paradigmático de la situación de los indios brasileños. Su situación no es diferente de la de los zoró, uru-weu-wau-wau y otros grupos, pero la notoriedad internacional de los yanomami, fruto del trabajo de las entidades y de los investigadores que trabajan en la defensa de los mismos, llamó la atención de la opinión pública internacional sobre el drama de aquellos indios. las fotos de seres humanos en fase terminal de los procesos patológicos que acometieron a los yanomami, como consecuencia de la gran invasión de garimpeiros, conmovieron las conciencias de todo el mundo. El gobierno brasileño comenzó a ser blanco de una campaña a favor de aquellos indios. Dentro y fuera del gobierno, se reunieron fuerzas contrarias a los intereses indígenas: militares preocupados por la seguridad nacional; empresas nacionales y multinacionales preocupadas por obtener minerales; garimpeiros interesados en continuar con sus actividades predadoras, etc., comenzaron una proclama, alegando que los yanomami tienen demasiada tierra, que no necesitan de todo su territorio para su supervivencia. Se hicieron comparaciones entre la dimensión del territorio yanomami y la de estados o países extranjeros.

Es necesario recordar que el 13 de septiembre de 1988 el gobierno federal decretó una demarcación del territorio yanomami incluyendo 19 áreas de ocupación que abarcaban unos 8 millones de hectáreas. Dos meses después, el día 10 de noviembre, la FUNAI, presidida por Romero Jucá (después gobernador de Roraima), estableció una *portaria* definiendo como parte del territorio yanomami sólo las 19 áreas circundantes a las concentraciones de las malocas yanomami, y posibilitó la creación de corredores entre las aldeas, lo

[11] Gustavo Lins Ribeiro, «Daltonismo de final de século», en *Boletim Aba,* número 9, 1990.

que se derivó en un robo a los indios de cerca de 7 millones de hectáreas. Fueron estos corredores los que permitieron el tránsito de los miles de garimpeiros responsables del envenenamiento de los ríos con mercurio, la difusión de formas más violentas de malaria, además de otras enfermedades.

Finalmente, en 1991, el gobierno, preocupado por el éxito de la Conferencia Internacional de Medio Ambiente organizada por las Naciones Unidas, que se realizaría en Río de Janeiro en 1992, tomó una serie de medidas. Inicialmente anuló los decretos que creaban las 19 islas y restableció la prohibición de 1985, que reservaba 9,4 millones de hectáreas para los yanomami. Desencadenó varias operaciones policiales y militares, destruyendo los campos de pozos clandestinos construidos por los garimpeiros, y consiguió retirar del área a la mayor parte de los invasores. Y el 15 de noviembre de 1991 firmó un decreto que determinaba la demarcación de los 9,4 millones de hectáreas para los yanomami. Poco tiempo después, un nuevo decreto estableció la demarcación de áreas para numerosos grupos indígenas. Esto fue posible con el nombramiento como presidente de la FUNAI de un sertanista de reconocida competencia y dedicación a la causa indígena [12].

Cinco siglos después de la llegada de Colón a América, es oportuno preguntarse: ¿cuál es el futuro de los indios de Brasil? ¿Es verdad que desaparecerán en el siglo XXI, como solemos leer en muchos artículos periodísticos? Al comienzo de los años 60, una gran parte de los antropólogos creía estar dando testimonio de los últimos días de nuestros indios. Nosotros mismos, analizando la situación de dos grupos tupí-guaraní del valle del Tocantins (suruí y akuáwa-asurini), afirmábamos que «el contacto con la sociedad brasileña, para los grupos tupís del valle del Tocantins, acarreó una serie de graves consecuencias para la supervivencia de los mismos como grupos tribales» [13]. Después de muchos pronósticos negativos, preguntábamos: «¿Será éste el epílogo de un largo proceso de fricción interétnica, iniciado en el siglo XVII, cuando el primer jesuita intentó inútilmente convertir en cristianos a los habitantes de la flores-

[12] Sidney Possuelo, hasta su nombramiento para la Presidencia de la FUNAI, era el responsable de la protección de los grupos indígenas que existían aún aislados en la Amazonia.

[13] Roque de Barros Laraia & Roberto Da Matta, *Indios e Castanheiros,* Difusão Européia do Livro, São Paulo, 1967.

ta?». Años después, en la reedición de nuestro libro, admitimos nuestro error: los suruí y akuáwa asurini habían superado todas las dificultades y recuperado un marco demográfico superior al del momento inicial del contacto. Por el contrario, una enorme voluntad de vivir y de luchar por la continuidad del grupo había sustituido a la amenaza de la apatía, al trauma derivado de los primeros momentos del contacto. Esta situación se repitió en diversos grupos. Poblaciones como las del Tikuna y las del Terena son hoy mayores de lo que eran en el pasado, antes de la llegada del hombre blanco. Las rígidas normas de control de la natalidad acabaron siendo sustituidas por un deseo de crecer para poder oponerse mejor al hombre blanco.

Capítulo 10

TUPÍ, INDIOS DEL BRASIL ACTUAL

Los tupinambás, descritos en el capítulo 3, ya no existen. Se extinguieron en el siglo XVII. Pero aún existen hoy numerosos grupos tupís que, en algunos aspectos, guardan algún tipo de semejanza con los tupinambás. Están dispersos por todo el país (véase capítulo 11) y presentan una serie de características culturales que los diferencian de los demás indios y que son las mismas apuntadas para los tupinambás en el capítulo citado. Repitiendo estas características, podemos citar el uso de la hamaca para dormir, la utilización del arco y de la flecha como armas preferidas para la guerra, el cultivo intensivo de la mandioca, en algunos casos la práctica de la antropofagia y la preferencia por un tipo especial de hábitat, la floresta. Algunos pueblos tupís indican esta preferencia de hábitat en su propia autodenominación, como los kaiwá y los kaapor, que se llaman a sí mismos «habitantes del bosque».

La atribución de un mismo tipo de medio ambiente puede parecer difícil de realizar debido a la diversidad de áreas geográficas ocupadas por los mismos. Pero lo que se pretende demostrar es que, independientemente de la localización geográfica, los grupos tupís eligieron como hábitat regiones que presentan características comunes. Los propios tupinambás, como ha demostrado Florestan Fernandes, buscaban áreas fértiles, dotadas de bosques amplios y zonas ricas en pesca. Era importante la existencia de una cobertura vegetal abundante que posibilitase la construcción de las aldeas en un claro, en el cual quedaban a salvo de la visión de los enemigos. La identidad de las zonas ocupadas por diferentes grupos tupís puede comprobarse a través de los siguientes ejemplos:

> Kaiwá - Los bosques son usualmente densos, y los árboles son bastante altos para poder estar fuera del sol durante el día, con una sensación de frío y de oscuridad... La floresta es su hogar por excelencia y su sensación de comodidad dentro de ella se expresa por modos diferentes e interesantes [1].
>
> Tenetehara - El territorio habitado por los tenetehara es, por su ecología, parte del valle amazónico, aunque los principales ríos desagüen directamente en el Atlántico. La floresta es densa, rica en maderas y productos comunes a la Amazonia. El clima es tropical, la temperatura roza una media de 29°C, con precipitaciones abundantes, especialmente en los meses de noviembre a abril [2].
>
> Tupari - Salí a la plaza. Es asombroso cómo la luz de la luna altera el paisaje. Las chozas se asemejan a montones inmensos de heno blancuzco, rodeados por la pared oscura de la floresta [3].

En verdad, son pocos los grupos tupís que no se encuentran dentro de los límites de la gran región fitogeográfica de la Amazonia, en la cual predomina la floresta ecuatorial. Esta área existe en función de un clima caluroso, con precipitaciones que varían de 2.000 a más de 3.000 mm anuales. Bajo tales condiciones de temperatura y de humedad se desarrolla una vegetación florestal densa, muy estratificada, riquísima en especies. Entre las variaciones locales, que se producen dentro del área amazónica, la que nos interesa es la denominada «tierra firme», que no sufre las inundaciones periódicas y es, por tanto, elegida por los tupís para la construcción de sus aldeas. Es en esta variación de la floresta ecuatorial donde se desarrollan los árboles más altos, como el castaño y el del caucho.

La exuberancia de este tipo de floresta contrasta con la dificultad de su reconstitución natural. Ésta se demora bastante, variando en función de las condiciones climáticas locales, del sustrato rocoso y del tiempo de degradación del suelo. Esta demora puede variar de 5 a 30 años, conforme sea menor o mayor la humedad y el grado de agotamiento del suelo.

Aun los grupos, como los kaiwás, que se encuentran fuera de la región fitogeográfica arriba localizada, están localizados en tierras

[1] James Watson, «Cayua culture change: a study in acculturation and methodology», en *American Antropologist,* Memoir núm. 73, 1952.

[2] Charles Wagley y Eduardo Galvão, *The Tenetehara Indians of Brazil. A Culture in Transition,* Columbia University Press, Nueva York, 1949.

[3] Franz Caspar, *Tupari,* Ediçoes Melhoramentos, São Paulo, 1948.

India txicao, grupo karib del Xingu, transportando un fardo de maíz. Fotografía de Jesco von Puttkamer, archivo del IGPA, Universidad Católica de Goiás.

Niña waurá, alto Xingu, rallando mandioca brava. Fotografía de Jesco von Puttkamer, archivo del IGPA, Universidad Católica de Goiás.

ocupadas por la floresta tropical, que es característica de los suelos más ricos y húmedos del área de clima tropical con veranos húmedos y calurosos e inviernos fríos y secos. Este tipo de floresta se encuentra en manchas aisladas o como galerías en medio de la sabana. Se asemeja mucho a la floresta tropical húmeda que hay en el litoral atlántico y que era ocupada por los tupinambás.

La floresta proporciona a los tupís los medios de subsistencia necesarios y toda una concepción del mundo, expresada en una rica mitología y un repertorio sin fin de temores. Pero, a pesar de lo que la floresta sugiere de miedos y peligros, significa para su pueblo una fuente de vida, cuya generosidad, no obstante, depende de sus variaciones estacionales.

Para los tupís, con excepción de algunos grupos nómadas [4], es a través de la agricultura como se obtiene la mayor parte de los alimentos. De hecho, se los considera excelentes agricultores cuando son comparados con los demás indios brasileños. En sus tierras cultivan diversas variedades de mandioca, plátano, ñame, maíz, cacahuete, banana, pimienta, tabaco, algodón, bija, yagua, calabaza, etc. Para muchos grupos tupís, la mandioca es considerada el alimento básico. De su variedad silvestre fabrican harina y casabe. La falta de la primera se considera casi como una calamidad. Los kaapor, por ejemplo, son incapaces de consumir cualquier alimento sin el acompañamiento de la harina. El chibé, una mezcla insulsa y fría de harina y agua, es ofrecido a los visitantes como una demostración de cordialidad. No obstante, en época de escasez el chibé puede llegar a ser el único alimento existente. La importancia de la harina entre los asurinis, por ejemplo, se expresa incluso en los prodigios de Toroa, un genio bueno: de la arena es capaz de sacar harina.

Algunas de las plantas cultivadas por los tupís no se destinan a la alimentación, como es el caso del tabaco, el algodón, la bija y la yagua, que son de gran importancia en su contexto cultural. El tabaco, como veremos más adelante, es de gran importancia en la vida mágico-religiosa, y lo mismo ocurre con la yagua y la bija, utilizadas como tinturas corporales. El algodón es la materia prima utilizada por las

[4] El nomadismo entre los tupís se da entre los avá canoeiros, guaiakis, guajás, sirionós y xetás.

Indio hixcaraina mostrando un cedazo. Fotografía de Jesco von Puttkamer, archivo del IGPA, Universidad Católica de Goiás.

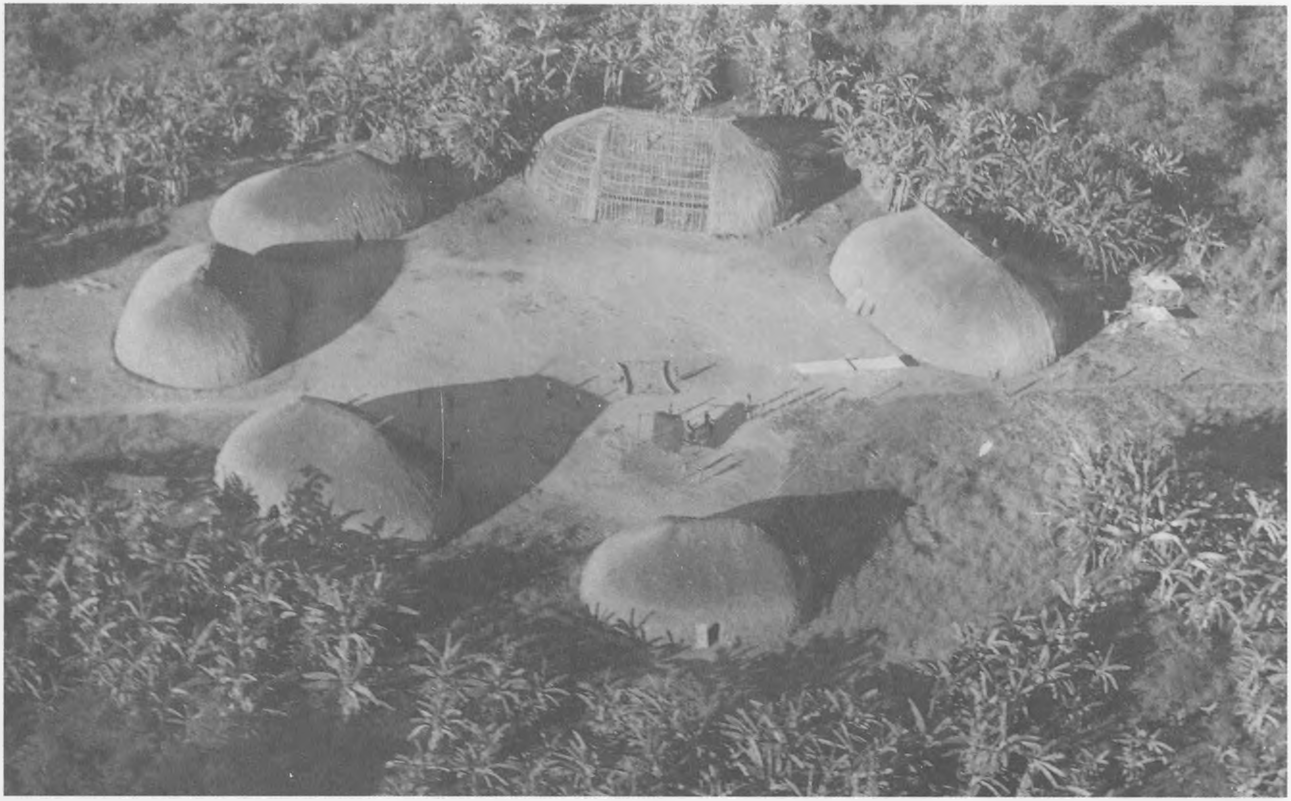
artesanas en la confección de las hamacas grandes y pequeñas y algunos ornamentos corporales.

La cosecha constituye una importante actividad económica, pues la floresta posee una variedad de frutos que varían según la época y la región. Para los suruí y asurini, es pródiga en castañas de pará, *açaí (Palma Euterpe Oleracea),* curbaril, seje y *cupu-açú (Theobroma grandiflorum,* de la familia del cacao y con un sabor parecido a éste). Los kaapor esperan ansiosos la época de la cosecha del anacardo y de las inevitables borracheras con cauim o chicha, bebida hecha con mandioca, anacardo, maíz, etc., fermentados.

Para los tupís, sin embargo, es la caza la que ocupa el segundo lugar en importancia en las actividades económicas. A través de la caza obtienen los recursos proteínicos necesarios. Prefieren los animales de gran porte como el ante, el venado y los cerdos salvajes *(caititu* y *queixada),* pero también se sirven de los mamíferos de pequeño porte como los macacos, el agutí, la paca, etc. La caza es mucho más que una simple actividad económica: es un inagotable asunto de las conversaciones masculinas, siendo principalmente una demostración de virilidad. Esta actividad exige del hombre una serie de virtudes como vigor, destreza y perseverancia que la sociedad indígena procura inculcar en sus jóvenes. Al contrario que la agricultura, de la pesca y de la recolección, la caza es una actividad exclusivamente masculina, y los buenos cazadores son bastante prestigiosos.

La pesca no tiene entre los tupís actuales la misma importancia que tenía entre los tupinambás. Los habitantes del interior de la floresta no pueden ser considerados buenos pescadores y se limitan a la pesca en pequeños ríos, donde la poca profundidad y la limpidez de las aguas posibilitan el uso del arco y de la flecha. Con frecuencia practican la pesca con *timbó* en las pozas o los *igarapés* represados para tal fin. En este caso, la pesca es una actividad colectiva, donde hombres, mujeres y niños «golpean el *timbó*» y después del aturdimiento de los peces, la pesca se transforma en una alegre y ruidosa recolección.

La floresta, en fin, es el universo de los tupís y su cultura se afirma primordialmente en la adaptación a este medio. De la floresta extraen su sustento así como la inspiración para el miedo y para la poesía. Hemos grabado entre los kaapor decenas de canciones. En



Vista aérea de la aldea kawayurá, alto Xingu, que muestra una de las casas en fase de construcción. Fotografía de Jesco von Puttkamer, archivo del IGPA, Universidad Católica de Goiás.

su mayoría, nos hablan de los pájaros y sus letras, sencillas y repetitivas, intentan describir los graciosos revoloteos de esos pequeños seres que adornan la floresta tropical.

Tratándose de pueblos básicamente agricultores, los tupís dependen de la existencia de aldeas, de carácter más o menos permanente. Por lo común, el agotamiento de las tierras, que obliga a la creación de nuevos plantíos, cada vez más distantes, fuerza la mudanza de la aldea a otro lugar. Además de esto, otros motivos determinan mudanzas relativamente frecuentes: plagas de insectos, epidemias, aumento de las sepulturas en el interior de las malocas y, principalmente, la amenaza de enemigos más poderosos.

El modelo de aldea tupinambá, según los cronistas del siglo XVI, no constituye una realidad actualmente. Es difícil encontrar una aldea tupí con malocas dispuestas alrededor de un patio central. Lo más frecuente es un conjunto de unidades residenciales, económicamente autónomas, dispersas en un territorio común. La denominación más común para estas unidades es la de maloca.

Los kaiwás construían grandes malocas a las que denominaban *tapúi* y que albergaban a toda la familia extensa. Cada maloca se localizaba en la floresta manteniendo una relativa distancia del tapúi más próximo [5]. Los asurini, a su vez, vivían en diversas malocas situadas en la floresta limitada por los ríos Pacajá y Tocantins. Los miembros de las diferentes unidades se reunían en ocasiones ceremoniales, época en que se realizaban los casamientos. La continuidad de esas malocas estaba amenazada por constantes conflictos internos que determinaban el cambio de la ubicación de las malocas o hasta la creación de nuevas unidades residenciales. Hoy, veintiséis años después del contacto, los asurini viven en un único grupo local, el de Trocará, y sus habitaciones no difieren mucho de las de los habitantes de la región.

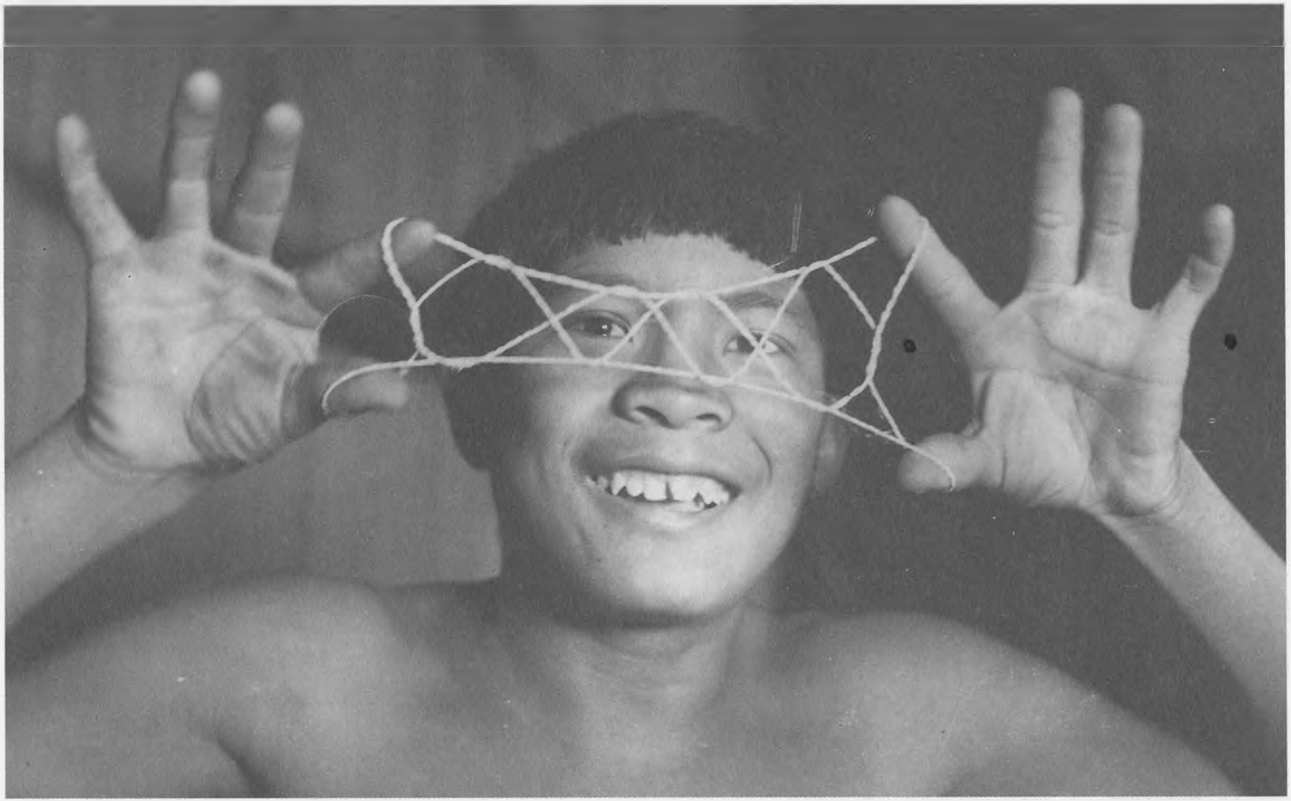
Los kaapor poseen numerosos grupos locales. A título de ilustración describiremos aquí a uno de estos grupos, la llamada «aldea de Iawaru-hú», en la época en que tuvimos la oportunidad de estudiarlo. Se trata de un grupo local subdividido en cuatro unidades vecinales, dispuestas irregularmente en el sentido oeste-este. Así, la unidad más occidental es Miamo, compuesta de tres pequeñas casas

[5] James Watson, *op. cit.*, p. 34.

Niña waurá, alto Xingu, rallando mandioca brava. Fotografía de Jesco von Puttkamer, archivo del IGPA, Universidad Católica de Goiás.

Niña marubo con sus adornos. Fotografía de Jesco von Puttkamer, archivo del IGPA, Universidad Católica de Goiás.

Indio cinta larga, grupo tupí de Rondônia. Fotografía de Jesco von Puttkamer, archivo del IGPA, Universidad Católica de Goiás.

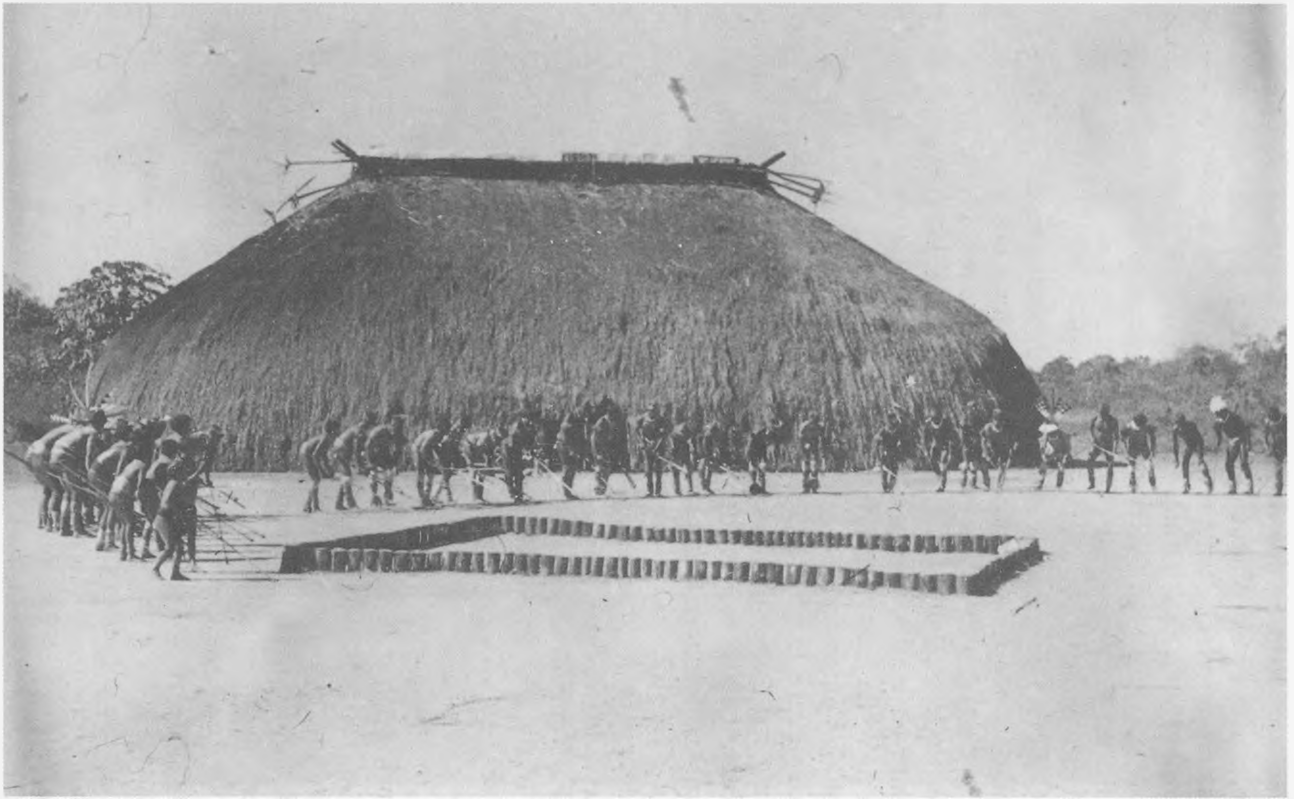


Indio kamayurá, alto Xingu, haciendo figuras con un cordón. Fotografía de Jesco von Puttkamer, archivo del IGPA, Universidad Católica de Goiás.

con siete moradores, dos de los cuales se llaman jefes. Quinientos metros al este está Makuxi, con 11 casas y 34 habitantes, y entre éstos un hombre que también es considerado como jefe. Un kilómetro más adelante está Barracão, con tres casas y diez habitantes, liderados por Iawaru-hú, quien da el nombre a todo el grupo local. Y por fin, un kilómetro más allá, está el núcleo más oriental, Colônia, con cinco casas, catorce habitantes y un jefe.

Cada uno de estos núcleos, a pesar de estar constituidos por una reunión de pequeñas casas, todas con tejados a dos aguas y sin paredes, podría considerarse como una maloca, presente en otras sociedades tupís. Ello se debe a que los habitantes de un mismo núcleo constituyen una familia extensa patrilocal. Los cuatro núcleos forman parte de un mismo grupo local porque poseen un sentimiento de unidad entre sus miembros, determinado por razones de parentesco y expresado a través de una fuerte cooperación económica. Treinta años antes de nuestra investigación, ese mismo grupo local estaba situado al margen del *igarapé* Gurupiuna, a unos veinte kilómetros de distancia. Comparando los datos, recogidos entonces por Francis Huxley, fue posible verificar que la mayoría de los habitantes del grupo local anterior y sus descendientes son los moradores de la «aldea de Iawaru-hú».

Para que las unidades residenciales dispersas en la floresta puedan clasificarse como parte de un mismo grupo local, es necesario que sean social y económicamente dependientes entre sí. Es importante que sus miembros tengan un fuerte sentimiento de pertenecer a un mismo grupo, aunque este hecho solamente se haya claro en momentos de crisis. De cualquier forma, los lazos de solidaridad son más fuertes entre los miembros de una misma maloca que entre miembros de malocas diferentes del mismo grupo local. También es verdad que estos lazos son mayores entre todos los elementos de un determinado grupo local que entre los miembros de los diversos grupos locales de una misma sociedad. Y solamente podemos considerar como sociedad o tribu (como usualmente se la denomina) a un conjunto de grupos locales, como los kaapor, unidos por lazos de solidaridad, capaces de ser estimulados en determinados momentos. La noticia de la muerte de una niña, ocurrida en un grupo local distante, hizo que los kaapor de la «aldea» en que estábamos expresasen el pesar a través de lamentaciones y actos mágico-religiosos.



Indios kamayurás, del alto Xingu, durante el ritual del Kwarip. En el fondo, la gran casa residencial. En primer plano, los ritos de enterramiento en el patio de la aldea. Fotografía de Jesco von Puttkamer, archivo del IGPA, Universidad Católica de Goiás.

Indio txukahamae, un grupo kayapó, que lleva un disco ornamental en el labio inferior. Fotografía de Jesco von Puttkamer, archivo del IGPA, Universidad Católica de Goiás.

Quedamos sorprendidos al comprobar que la mayoría de los que así procedieron no conocían a aquella niña.

La comprobación de la existencia de grupos locales, como el arriba descrito, no significa la inexistencia de aldeas, según el modelo descrito por los cronistas. La aldea suruí, que conocimos en 1961, estaba compuesta de tres grandes casas, dispuestas en forma de U; existía entre ellas un espacio destinado al patio, donde se desarrollaba la vida social. Pero en 1966 esta configuración tradicional se había modificado: la aldea se reducía a una gran casa de tapia, dividida en ocho cuartos, cada uno equivalente a una unidad residencial. Del lado opuesto a esta casa, típicamente regional, se situaban dos ranchos de paja, cada uno de los cuales albergaba a una familia elemental. No obstante, el espacio existente entre los ranchos y la casa grande aún se utilizaba como el patio ceremonial.

En algunos grupos tupís es posible comprobar la existencia de casas ceremoniales [6] y de las llamadas casas de los hombres. Sólo algunos grupos tupís poseen casas de uso exclusivamente masculino. Es, por ejemplo, el caso de los tapirapés descritos por Baldus [7]:

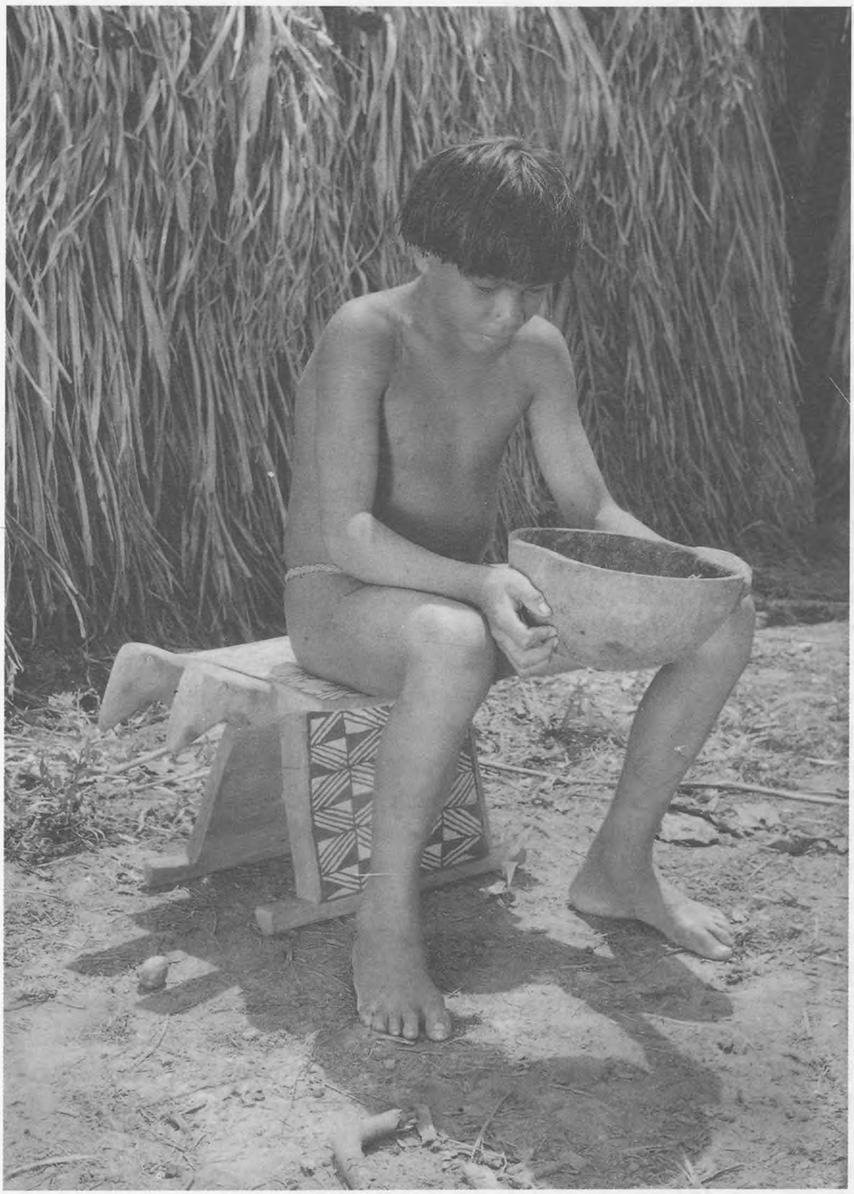
> En el centro de Tampiitawa estaba Takana, la gran casa de los hombres. Ocho malocas se agrupaban a su alrededor, en posiciones y distancias irregulares, observándose que la disposición de las entradas impedía que una maloca diese al interior de la otra. En el espacio comprendido entre las malocas de la parte oriental de la *taba* y el frente de la *takana* se extendía la plaza.

La Takana constituía la residencia de los hombres solteros, el lugar de reunión de los casados, y el espacio para diversas ceremonias. Casas idénticas a éstas pueden encontrarse en otros grupos indígenas brasileños, con lo que no constituyen una característica básica de los grupos tupís.

No es nuestro propósito hacer, en el espacio de este capítulo, un análisis exhaustivo de los diferentes sistemas de parentesco de los grupos tupís de la actualidad. Nos limitaremos a establecer algunos principios que son predominantes en la mayor parte de los gru-

[6] Las casas ceremoniales serán tratadas en la parte de este capítulo dedicada a la vida mágico-religiosa.

[7] Herbert Baldus, *Tapirapé. Tribo Tupi no Brasil Central,* Companhia Editora Nacional, Sao Paulo, 1970.



Joven yawalapiti, alto Xingu, sentado en un banco que representa a un ave bicéfala. Fotografía de Jesco von Puttkamer, archivo del IGPA, Universidad Católica de Goiás.

pos tupís. El primero de ellos es el principio de la patrilinealidad. Como se ha visto en el capítulo 3, prevalece la concepción de que la mayor responsabilidad por la procreación pertenece al hombre, al padre y no a la madre. Siendo así, el parentesco es considerado sólo por el lado paterno. Los parientes de la madre están clasificados entre los parientes cercanos.

Este sistema de descendencia frecuentemente se combina con la regla de residencia patrilocal. Esta costumbre, que implica la adopción por la esposa de la residencia del padre del marido, se encuentra, por ejemplo, entre los asurini, suruí y kaapor. A pesar de que encontramos a los asurini instalados en residencias de tipo regional, según la regla neolocal [8], se nos informó de que antes de la pacificación vivían en pequeños grupos locales, constituidos sólo por una gran maloca, en la cual todos los ocupantes del sexo masculino pertenecían a un mismo linaje patrilineal. Los kaapor, aunque habiten (como hemos visto) en pequeñas casas, que pueden sugerir una neolocalidad, continúan ateniéndose a la regla patrilocal. Los hijos construyen su nueva residencia junto a la casa del padre. De esta forma, una pequeña aglomeración de casas se constituye de hecho en una única unidad residencial de un patrilinaje. Los kaapor refuerzan el valor de la patrilocalidad a través de un mito que habla de un tiempo en que la vivienda era matrilocal. El texto del mito expresa el rechazo de los mismos por este tipo de residencia.

Sin embargo, es posible encontrar grupos tupís que optan por la matrilocalidad. Es, por ejemplo, el caso de los mundurukus, tapirapés, teneteharas y jurunas. Robert Murphy [9] cree que fue la modificación del sistema económico de los mundurukus, como consecuencia del contacto, lo que determinó la transformación de la regla patrilocal en matrilocal.

Aunque con poca frecuencia, los clanes se encuentran entre algunos grupos tupís. Es el caso de los suruí, que están divididos en 5 clanes patrilineales y patrilocales: Koacirúo (cuatí), Saopakania (gavilán), Ywyra (especie de madera), Pindawa (palmera) y Karajá. las ge-

[8] La neolocalidad consiste en la constitución de una nueva residencia para la nueva pareja. Se trata de una práctica predominante en el mundo occidental.

[9] Robert Murphy, *Headhunters Heritage,* University of California Press, Berkeley y Los Ángeles, 1960.

nealogías indican la existencia anterior de dos grupos más, Sakariocara (yacaré) y Uirapari (especie de madera). El clan Karajá se explica por el rapto de mujeres de una tribu que así denominan. El esposo de una de las mujeres raptadas intentó rescatarla y fue aprisionado por los suruí. Los descendientes de este hombre con una mujer suruí constituyeron el nuevo clan.

Los mundurukus están divididos en dos mitades, la «roja» y la «blanca». La primera posee 16 clanes y la segunda 22. Un hombre de la mitad «roja» sólo puede casarse con una mujer de un clan perteneciente a la otra mitad. Además de esto, cada clan es designado como *iboiwatitit* de algunos clanes de la otra mitad, lo que establece entre ellos el deber recíproco de enterramiento de los muertos. Esta obligación era más importante en la época en que los mundurukus estaban empeñados en actividades guerreras. Un guerrero muerto debía ser enterrado en su aldea por los miembros de la mitad opuesta. Cuando la muerte se producía en un lugar muy distante, los *iboiwatitit* eran responsables del transporte de sus huesos. Cuando un guerrero era severamente herido y tenía que ser abandonado, los *iboiwatitit* cortaban sus brazos a pesar de estar aún vivo. Cada clan munduruku recibe el nombre de un gran ancestro y hay evidencias de que antiguamente constituían unidades localizadas, de donde la suposición de Murphy de la transformación de la regla de residencia patrilocal en matrilocal.

Para una mejor comprensión del comportamiento social en las diferentes sociedades tupís, tomaremos como referencia los eventos más importantes del ciclo vital: el nacimiento, la iniciación, el casamiento y la muerte.

Nacimiento - Como ya hemos mostrado anteriormente, nacimiento y paternidad son dos hechos sumamente interrelacionados en las sociedades tupís, debido a que la concepción biológica del grupo atribuye un papel más importante al padre que a la madre. Este conocimiento es importante para la descripción de las tres etapas en que se puede dividir el nacimiento: el período que lo antecede, el parto y el período que lo sigue.

De un modo general, el hombre tupí aguarda ansioso la noticia de la concepción de su hijo. Ésta sólo le es comunicada cuando la mujer percibe las primeras modificaciones en su cuerpo (como el entumecimiento de los senos o el crecimiento del vientre), porque

no asocia el inicio del embarazo con la interrupción del flujo menstrual. El padre recibe la noticia con alegría y preocupación. A partir de entonces debe tomar una serie de precauciones mágico-religiosas. Wagley y Galvão oyeron de sus informantes teneteharas que éste es un período muy triste, principalmente por causa de la larga continencia sexual que el embarazo y el nacimiento imponen a la pareja. Los contactos sexuales se interrumpen, de un modo general entre los tupís, desde que la mujer se vuelve «grande» y se extiende, en algunos casos, hasta los primeros pasos del bebé.

Pero no son solamente las restricciones sexuales las que hacen difícil ese período, sino también una serie de prohibiciones, dado que la no observancia de las mismas puede acarrear serios daños para el niño y los propios padres.

Entre los teneteharas, a los futuros padres se les prohíbe que ingieran ciertos alimentos, pues de éstos se derivan consecuencias graves para el niño. Además de esto, deben evitar largas caminatas y trabajos pesados como el derribo de árboles o la construcción de una casa. Los sirionós evitan el consumo de granos dobles de maíz, lo que puede ocasionar el nacimiento de mellizos. Entre los kaapor, a las jóvenes se les prohíbe, desde la más tierna edad, comer frutas dobles, a fin de evitar mellizos.

Algunos grupos establecen una dieta propia para el período del embarazo. Los suruí, asurini y kaapor recomiendan una comida consistente en carne de tortuga jabuti, en determinadas aves, junto con un tipo de pirón. Los guaraníes, además de las restricciones alimentarias, prohíben al hombre que arme lazos o que haga cualquier tipo de ataduras, pues esto ocasionaría heridas en el feto. Entre los kaapor la caza de jaguar se prohíbe durante el embarazo de la mujer.

Llegado el momento del parto, los procedimientos varían de grupo a grupo. Citaremos aquí algunos ejemplos.

Entre los teneteharas, el parto se realiza en el interior de la casa, dado que la mujer se acuclilla sobre una estera extendida en el suelo. Es auxiliada por la madre o una mujer mayor. En cuanto nace el niño, lo colocan sobre las rodillas de la madre, a quien le traen agua para darle un baño. La placenta se entierra dentro de casa, pues no puede ser comida por ningún animal, lo que daría lugar a la muerte del niño.

Los mismos procedimientos se repiten entre los tapirapés. La diferencia es que la madre se queda acostada en una hamaca, con las piernas encogidas.

La mujer asurini permanece sola en el interior de su casa. Después del nacimiento, baja de la hamaca y se sienta en un caparazón de *jabuti,* donde corta el cordón umbilical con la ayuda de una tacuara. La placenta se coloca encima de un tronco. La abuela paterna se ocupa de lavar al niño.

Entre los kaapor, cuando se acerca el momento del parto, el padre se ocupa de la construcción, dentro de la casa, de un pequeño cuarto, donde la mujer permanece sola encargada de todo el trabajo. Es ella misma quien corta el cordón umbilical, que entierra junto con la placenta.

Estos ejemplos muestran que la costumbre de tener niños en el bosque, como ocurre entre algunos grupos guaraníes, no es una práctica generalizada entre los tupís. El recién nacido es recibido en el interior de la casa de sus padres y es en el suelo de ésta donde se guardará la materia orgánica que está a ella asociada. Veremos posteriormente que será el suelo de otra casa el que servirá como último refugio, cerrando así su ciclo vital.

Después del nacimiento del niño, los cuidados se multiplican. Entre los tapirapés, los padres se quedan acostados en la hamaca «hasta que acaben las pérdidas de sangre». Durante dos años, dejan de comer cacahuetes y plátanos. Hasta que el niño alcance la edad de aproximadamente 6 años, el padre se abstiene de alimentos animales, tales como el ante, el venado de cuernos grandes, el ñandú y el yacaré. Las relaciones sexuales entre el padre y la madre del niño quedan prohibidas hasta que éste deje de mamar.

Después del nacimiento del niño tenetehara, los padres deben observar una rigurosa dieta. Se alimentan de harina de mandioca, palomitas de maíz, maíz asado y pequeños peces. El agua sólo puede beberse calentada ligeramente, para no enfriar por dentro. La dieta se hace más flexible con la caída del cordón umbilical, pero los padres continúan evitando las relaciones sexuales.

Entre los kaapor, está prohibido el consumo de carne de jabuti rojo y se aconseja la carne del blanco. La harina que se consuma en ese período debe conservarse en lugar seguro, porque si la tocase algún animal podría ocasionar la muerte del niño. La miel mezclada

con agua y harina, ingerida por los padres, provoca la muerte del niño. La caza de diversos animales está prohibida hasta que el niño comience a andar.

Los ejemplos citados muestran el fuerte vínculo mágico que existe entre el padre y el niño. Este vínculo se basa en el hecho de que el consumo de un alimento prohibido, o el ejercicio de una actividad impropia, acarrea daños físicos que afectan ya al recién nacido, ya al propio padre. «Todo puede ocurrirle a un hombre que no cumple los preceptos», nos dijo un kaapor.

Iniciación - El primer procedimiento de integración del nuevo ser en la sociedad es el acto de darle un nombre. El niño recibe un nombre de infancia, entre los suruí y los asurini, casi siempre con un significado jocoso, como por ejemplo Tawei (tripa) y Jawé (cejas). Estos nombres, entre los suruí, perduran mientras sus portadores permanecen en la clase de los *iusaiehé*, designación que se aplica a todos los niños desde el momento del nacimiento hasta las primeras señales de la pubertad, cuando pasa a la categoría de los *usemutu etekatuy* recibe un segundo nombre. Ya no se lo considera un niño dependiente de los adultos, pero tampoco se lo considera todavía adulto. Es una fase de transición cuando el chico hace sus primeras excursiones como cazador. Sólo a partir de la ceremonia de perforación del labio inferior, cuando adquiere el derecho de usar el *tembekuá* (ornamento labial) y el *kontimaháoa* (estuche peneano), comienza a ser considerado un hombre y es admitido en la categoría de los *ucemutu avaiuhoa.* A partir de este instante es apto para el casamiento, para participar de las actividades guerreras y ceremoniales del grupo y, según el caso, convertirse en el líder del mismo.

Entre los teneteharas, cuando el muchacho es considerado físicamente adulto es apartado en una pequeña cabaña, construida con las hojas de la palmera *jussara,* situada a cerca de 50 metros de la aldea. El período de reclusión dura cerca de 10 días, cuando tiene su cuerpo pintado con tintura de yagua. En la víspera del último día de reclusión, se cruzan y extienden en la puerta del refugio tripas de agutí. A la mañana siguiente, atendiendo a una llamada del padre, el joven deja el refugio rompiendo las tripas. Después de un baño, su padre o su abuelo le examinan el pene, al que golpean con bejuco en caso de que se comprueben indicios de masturbación. Recibe entonces una fibra de palmera para atar el prepucio y cubrir el glande. El

ritual termina cuando se somete al joven a excoriaciones en los brazos, piernas y pecho y, especialmente una que, partiendo de los labios, llega a las orejas.

Los ejemplos mencionados se refieren a la iniciación de los jóvenes del sexo masculino, pero estas ceremonias también se realizan en relación con el sexo femenino. El ritual tenetehara era muy semejante al del muchacho: a partir de la primera menstruación la muchacha residía en un refugio construido con hojas de palmera. En la mañana de su liberación, es llamada por uno de los muchachos de la aldea. Rompe las tripas de agutí y corre hacia el *igarapé* más próximo, perseguida por todos los muchachos. En el *igarapé* éstos le dan un baño y la conducen enseguida a casa.

Al terminar el primer ciclo menstrual, la muchacha tapirapé es pintada con yagua, adornada con numerosos collares y ajorcas en los tobillos. Echan sus cabellos hacia atrás y se los pintan con bija. A continuación se acuesta en una hamaca, donde permanece hasta la noche, cuando junto con las demás mujeres participa en la danza del Kauí. Más tarde recibirá el tatuaje que caracteriza a la mujer adulta. A la muchacha kaiwá, por su parte, le rapan el pelo después de la primera menstruación, la recluyen en un cuarto donde sólo puede entrar su madre.

El ritual más doloroso, sin embargo, es el que deben cumplir las niñas kaapor. Cuando llega su primera menstruación, se acuestan en una hamaca y evitan tocar el suelo con los pies. Luego les cortan el pelo y colocan alrededor de sus senos y cintura numerosas hormigas, presas en la trama de una faja de algodón. El objetivo de las picaduras es volver a la joven fuerte y saludable. Después del crecimiento del pelo, se ornamenta con una pintura corporal y adornos plumarios, transformándose en una mujer adulta.

A pesar de las variaciones que pueden notarse en las descripciones anteriores, el ritual de iniciación presenta varias semejanzas que merecen consideración. Tanto el muchacho como la chica, cuando alcanzan un punto crítico, son separados de la comunidad y sometidos a un rigurosa dieta alimenticia, además de otras precauciones mágico-religiosas. La perforación del labio inferior y el inicio de la utilización de los cordones o estuches peneanos en los muchachos corresponden a los rapados o cortes de pelo de las chicas y a los baños rituales a que se las ha sometido. La integración de los nuevos

miembros en la vida adulta está simbolizada por los procedimientos que colocan bajo el control de la sociedad la capacidad reproductora de los jóvenes. Este control se expresa a través del acto ritual de sujetar y esconder el pene de los muchachos. En cuanto a las chicas, que al comenzar el período menstrual se vuelven aptas para la maternidad, son sometidas a rituales severos, que intentan contraponerse al hecho de que las mismas se hayan transformado en portadoras de procesos naturales (la menstruación y el embarazo) de difícil control. El derramamiento de sangre y los baños ceremoniales se proponen contrapesar las emanaciones impuras de la sangre menstrual.

Matrimonio - Antes de describir las implicaciones del matrimonio en el desarrollo individual del hombre tupí, debemos hacer algunas consideraciones de orden formal. La elección de los cónyuges está subordinada a reglas de preferencias o de prohibiciones. Se consideran prohibidas para un hombre a las mujeres situadas dentro de las siguientes categorías de parentesco: la madre, la hermana de la madre, la hermana del padre, la propia hermana, la propia hija, la hija del hermano del padre y la hija de la hermana de la madre. Se consideran esposas preferentes: la hija de la hermana del padre, la hija del hermano de la madre y la hija de la propia hermana. El casamiento dentro de estas reglas no siempre puede realizarse, de ahí que los suruí hayan clasificado los matrimonios en tres tipos: muy bueno (*catú-eté*), cuando se produce exactamente como está prescrito; bueno (*catú*) cuando el casamiento no se produce dentro de las reglas de preferencia y tampoco incide en la violación de las interdicciones; y, finalmente, el malo (*catú-i*) cuando el casamiento se concreta con una de las categorías prohibidas, lo que constituye un caso de incesto.

La poliginia, que fue indiscutiblemente observada entre los tupinambás, sigue dándose entre los tupís, con excepción de los tapirapés, que niegan esta posibilidad. Su frecuencia, sin embargo, disminuye considerablemente como resultado de problemas demográficos.

Como ocurre en todas las sociedades indígenas, el individuo, después de ser reconocida su condición de adulto, debe formar una familia, so pena de ser considerado un anormal. Un hombre joven sin esposa se convierte en blanco de bromas o hasta de acusaciones de hechicería. No se admite, de tal modo, el celibato voluntario.

Pero éste puede darse porque no siempre es fácil encontrar esposas, debido a las restricciones del sistema de parentesco. Tairon, un muchacho kaapor, causaba preocupación a sus parientes porque ninguna de las chicas de la aldea podía ser su esposa. Su recurso era emigrar a otra aldea en busca de cónyuge. En un pasado muy reciente, un grupo de jóvenes en esta situación se reunía y partía en una expedición con el objetivo de capturar mujeres de otra tribu. Obviamente, a las mujeres extranjeras no se las considera parientes.

Se han obtenido pocas informaciones con respecto al ceremonial del casamiento entre las diferentes sociedades tupís. Sabemos que entre los suruí el ritual es bastante sencillo: el novio, con su hamaca a cuestas, se aproxima al grupo, donde están todas las mujeres de la aldea, y llama a su novia. Caminan juntos hacia el jefe, que pronuncia el nombre del novio. Éste, volviéndose a la joven, dice: «tú eres mi mujer»; ella responde: «tú eres mi marido». A continuación, el novio ofrece a la novia miel y tortuga jabuti.

Entre los kaapor los novios, debidamente preparados con los adornos plumarios, se sientan en una hamaca, donde oyen consejos de los padres. A la mujer, para que sea trabajadora y fiel; al hombre, para que sea un buen cazador; y a ambos, para que tengan muchos hijos. Para los teneteharas basta que el novio transporte a la casa del suegro todas sus pertenencias y así el matrimonio se hace efectivo.

La fidelidad conyugal, proclamada por los padres kaapor, es una expectativa común entre todos los tupís, pero los adulterios son bastante frecuentes. No obstante, difícilmente la infidelidad es la causa principal de divorcio. El marido engañado se limita a golpear a su esposa y raramente toma alguna actitud contra el amante de la misma. El divorcio sólo ocurre cuando la mujer es considerada promiscua. Existen otras causas para el divorcio: la mujer puede tomar la iniciativa cuando considera a su marido holgazán. La incompatibilidad de caracteres es también una causa importante de separación.

Muerte - Para comprender lo que piensan los tupís sobre la muerte, se hace necesario conocer su concepción del mundo sobrenatural, que veremos más adelante, por lo que nos limitaremos a comentar sólo algunos aspectos que se relacionan con el término de la existencia del individuo. Consideraremos principalmente el «perío-

do lúgubre», al que se refiere Hertz [10], que se inicia para los parientes del muerto, atribuyéndoles deberes especiales a través de los cuales expresan su pesar.

La preocupación de los tupís en explicar la causa de cada muerte es el fin irremediable de cada hombre [11]. Sus explicaciones la señalan como el resultado de una infracción mágico-religiosa, es decir, la consecuencia de un acto desagradable para un agente sobrenatural. Son frecuentes los relatos donde la muerte se relaciona con una punición y no como resultante de una causa natural. Y de hecho no existen causas naturales para la muerte: si un niño muere de verminosis, si un joven es aplastado por un árbol derribado por el viento, o si un viejo fallece durante el sueño, se debe encontrar al verdadero causante del hecho. Las lombrices mataron al niño porque su padre no cumplió eficazmente los preceptos alimenticios; el árbol acabó con el muchacho porque éste, meses atrás, mantuvo relaciones sexuales incestuosas; el viejo no volvió a despertar porque alguien le hizo una brujería.

Así, en la mayoría de los casos, los tupís acaban atribuyendo al muerto la responsabilidad de la propia muerte. Ocurre, sin embargo, que muchas veces la familia se niega a admitir que ha cometido un error. Intentan entonces atribuir la responsabilidad del fallecimiento a alguien que deliberadamente procuró hacerle daño, sirviéndose de la magia negra. Acusaciones de este tipo son bastante comunes entre los tapirapés, donde con alguna frecuencia los parientes del muerto matan a algún chamán, sospechoso de haber sido el autor de la hechicería fatal.

La muerte es el umbral de una nueva existencia —«el paso de la sociedad visible de los vivos a la sociedad invisible de los ancestros» [12]—, la posibilidad de acceso a otro orden social, construido gracias a la imaginación de los tupís. Pero el ingreso del muerto en ese mundo depende principalmente del esfuerzo de sus descendientes. Una de las grandes preocupaciones de los parientes es la preservación del cadáver a través de medidas protectoras capaces de im-

[10] Robert Hertz, *Sociologie Religieuse et Folklore,* Presses Universitaires de France, París, 1970, 205 pp.

[11] Las migraciones tupís guaraníes en busca de una Tierra sin Males indican la esperanza de vencer la muerte aun en este mundo.

[12] Robert Hertz, *op. cit.,* p. 83.

pedir que sea profanado, pues cualquier tipo de ofensa puede ser de tal gravedad que interrumpa de modo definitivo su existencia sobrenatural. Corresponde, pues, a los vivos la responsabilidad por una serie de cuidados necesarios para la tranquilidad del muerto. Son esos cuidados los que permiten que comprendamos mejor los rituales funerarios y principalmente los procedimientos para proteger la sepultura.

Para Florestan Fernandes [13],

> los rituales funerarios de los tupinambás poseían una finalidad bien clara: restablecer el equilibrio del sistema de relaciones sociales por medio de la exclusión del miembro fallecido y de la atribución de un nuevo estatus al muerto en la sociedad de los ancestros.

Esta necesidad de separación de los muertos se deriva de la creencia, bastante común entre diversas sociedades y compartida por los tupís, en la resistencia del alma en separarse de su cuerpo. Se cree también que la permanencia prolongada del alma en el mundo de los vivos puede ser causa de una serie de perturbaciones.

Después de la muerte, el cadáver es extendido sobre una estera de paja. Entre los kaapor, tapirapés y guaraníes, se lo coloca en una hamaca. Inmediatamente lo ornamentan sus parientes: los suruí lo pintan con bija y atan sus cabellos formando un mechón; los tapirapé pintan con bija los cabellos y los pies del muerto, mientras que la cara la ennegrecen con tintura de yagua. Los kaapor tiñen con carbón el rostro del muerto, como una forma de protección contra Anan (un mal espíritu). Envuelto en la estera, o en su propia hamaca, el muerto es enterrado. La orientación de su cuerpo varía con el grupo: cabeza vuelta hacia el poniente (suruís y asurinis), cabeza en dirección al levante (kaapor y tapirapés). En todos los casos, existe una preocupación por evitar el contacto directo del muerto con la tierra. Los kaapor construyen la sepultura en forma de cámara, en la cual la hamaca del muerto queda colgada libre del contacto con la tierra.

Gran parte de los objetos pertenecientes al muerto se entierra también. Los suruís y los asurinis tiran en el bosque los objetos que

[13] Florestan Fernandes, *Organização Social dos Tupinambá,* Difusão Européia do Livro, São Paulo, 1963, p. 193.

no se enterraron, pues la utilización de los mismos puede ser causa de enfermedades y hasta de muerte para los nuevos usuarios. Entre los guaraníes solamente algún viejo se arriesga a quedarse con algún objeto del muerto, «porque de cualquier manera tendrá que morir en breve plazo» [14].

El intervalo entre la muerte y el sepelio varía mucho, pero lo más común es que el cadáver sea enterrado al día siguiente de su muerte. Los tapirapés permanecen junto a la hamaca del muerto. Los hombres danzan a su alrededor, marcando el compás con los pies, mientras que las mujeres acuclilladas lo marcan con las manos.

Con excepción de los kaapor, que entierran a sus muertos en las artigas, y de los guaraníes, que actualmente poseen cementerios, los tupís suelen cavar la sepultura dentro de la casa, debajo del lugar donde el muerto dormía. Este procedimiento se deriva de la creencia en que es posible interrumpir la vida del muerto en el otro mundo aplastándole el cráneo. Así, los parientes están obligados a velar por la seguridad de la tumba.

Las maneras de expresar el dolor pueden variar desde la desesperación frenética de los tupinambás, cuyos parientes se tiraban violentamente al suelo e incluso sobre el propio cadáver, hiriéndose todos, hasta la actitud singular de los kaapor. Éstos no se contentan con pintarse los rostros con carbón, cortarse el pelo y dejar de comer ciertos alimentos, sino que buscan una compensación en llevar la muerte y la destrucción a las tribus vecinas.

Después de haber completado la descripción sobre los principales eventos del ciclo de vida entre los tupís, creemos oportuno dar algunas informaciones sobre el sistema político de esas sociedades. Comencemos por la concepción de la autoridad. El término morobixawa, que puede traducirse como «el mayor de todos», es el más usualmente utilizado para referirse al jefe tribal. Pero es necesario aclarar que falta al morobixawa la gran suma de poder y de autoridad que solemos imaginar al referirnos a un jefe. Así, la limitación del poder es la primera característica de la autoridad tupí. Esta particularidad coincide en la mayoría de las sociedades suramericanas, que no disponen de mecanismos de coacción jurídica para obligar a

[14] Egon Schaden, *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani,* Difusão Européia do Livro, São Paulo, 1962, p. 137.

un individuo a acatar las decisiones de los líderes. Por no disponer de ningún medio que permita imponer su voluntad, el jefe, antes de adoptar una decisión, debe proceder a un meticuloso sondeo de la opinión pública para poder, a partir de ésta, rectificar su decisión o buscar una forma de manipulación que permita que la comunidad acepte su orden. Sin ello, el jefe corre el riesgo del desprestigio por tomar decisiones que no son acatadas.

Otras características del jefe tupí pueden deducirse de sus deberes, o sea, del procedimiento que los demás miembros del grupo esperan de su morobixawa. Es él el responsable de la organización del trabajo. Es quien determina qué parcela de tierra corresponderá a cada hombre en el nuevo plantío; es quien elige el día propicio para artigar la futura tierra de cultivo; es quien decide cuál es el mejor itinerario a seguir en las expediciones colectivas de caza o recolección. No sólo ordena, sino que sirve como un ejemplo con su trabajo, de forma que los demás individuos queden obligados e impedidos de negar su participación en cualquier tarea. En suma, difícilmente el morobixawa ordena que alguien haga algo. Lo que hace es sugerir a los demás que procedan de ésta o aquella manera. Una forma de sugerir es dar su propio ejemplo; otra es hacer verbalmente la sugerencia en las reuniones nocturnas, cuando todos juntos discuten lo que se ha hecho durante el día y qué debe hacerse al día siguiente.

Uno de los deberes del jefe actual es ser mediador del grupo ante los extraños. Es quien representa a la tribu ante el Encargado del Puesto, representante de la FUNAI en el área indígena. Es él quien debe hospedar a los visitantes en su casa y presentar las reivindicaciones de su pueblo. Tanto entre los suruís como entre los kaapor, fueron los morobixawa quienes se dirigieron a nosotros en la víspera de nuestra partida para dictarnos una lista de solicitudes, que atendían de hecho a todas las reivindicaciones del grupo. El jefe, según Schaden, debe «hablar el idioma nacional y ser hábil y astuto en el trato con las autoridades brasileñas» [15].

En el pasado, uno de sus deberes más importantes era el liderazgo en la guerra. De su valor dependía muchas veces el éxito en las expediciones guerreras o el desbaratamiento de los ataques enemi-

[15] Egon Schaden, *op. cit.*, p. 101.

gos. Su prestigio crecía en función de sus victorias. Hoy, cuando las actividades bélicas son raras, los morobixawa están limitados a otras fuentes de poder. Entre éstas, les queda aquella que siempre fue considerada como la más importante virtud de un líder tupí: la generosidad. El jefe es aquel que tiene siempre algo que dar a sus subordinados. Por ello, los regalos que recibe no paran en sus manos, sino que acaban siendo distribuidos. Franz Caspar [16], refiriéndose al jefe Tupari, destaca que éste debía

> poseer un campo con inmensas plantaciones de maíz, ñame, malangay, cacahuetes y, principalmente, mandioca, y su mayor empeño, con el que demostraba su autoridad, era invitar durante el año entero a su gente y a los vecinos a festines y ser considerado por ellos como un perfecto anfitrión. Para ello, el cacique estaba obligado a trabajar mucho más que sus subordinados. Tenía que ser el primero en comenzar y el último en volver a casa. Sólo así su personal lo respetaba y estaba dispuesto a colaborar en el trabajo.

Entre las cualidades personales del jefe se encuentra, con cierta frecuencia, el chamanismo. Aunque el lado político y el religioso respondan a dos papeles distintos, puede ocurrir que los desempeñe una sola persona. Cuando esto sucede, la autoridad temporal se refuerza con la capacidad que tiene el jefe de entrar en contacto con el mundo sagrado. Ejerce así, en toda su plenitud, la tarea del médium, sumando al papel de intermediario entre el grupo y los extraños la función de agente de la sociedad ante el mundo sobrenatural.

Hablamos de los deberes de los jefes, pero ¿cuáles son sus privilegios? Tenemos que convenir con que, dentro de nuestros esquemas conceptuales, es muy difícil comprender cuáles son los privilegios que posee. En algunos grupos, como entre los tupinambás, era recompensado con la posesión de un número mayor de mujeres. El morobixawa suruí se enorgullecía del hecho de pertenecer a un clan cuyos miembros son considerados descendientes directos de Mahyra, el héroe civilizador. Lo que podemos decir es que el prestigio que disfruta es su principal recompensa. Lo difícil es definir cómo la tribu manifiesta al jefe el prestigio que le atribuye: tal vez a través de la admiración con que oyen la narración de sus hazañas o por la ma-

[16] Franz Caspar, *op. cit.*, p. 129.

nera como lo contemplan cuando cumple los papeles de importancia en las ocasiones rituales, o incluso por la analogía de su papel con el de Mahyra.

La elección del nuevo jefe obedece, en la mayoría de las sociedades tupís, a reglas hereditarias, aunque estos derechos deben reforzarse mediante cualidades personales que determinen el reconocimiento de la tribu. Gabriel Soares afirmaba que entre los tupinambás,

> cuando muere el principal de la aldea, (suelen) elegir entre sí a quién habrá de sucederlo, y si el difunto tiene un hijo que lo pueda suceder, a él lo aceptan a su frente; y cuando no es ése el caso, o no lo tiene, aceptan a un hermano suyo en su lugar; y no teniendo quien se haga cargo en esas condiciones, eligen a un pariente suyo, si es capaz de tal cargo, y cumple los requisitos antes declarados [17].

Robert Murphy afirma que entre los mundurukus la jefatura se transmite idealmente en la línea masculina y el hijo mayor del jefe es considerado como el heredero apropiado, no obstante el cargo pueda pasar a un hermano o a un hijo menor.

La historia de las últimas sucesiones entre los suruís es un ejemplo abarcador de todas estas reglas. Hasta 1960, el jefe era Musenai, que durante largos y accidentados años guió a su tribu en los primeros contactos con el blanco y en sus constantes luchas contra los kayapó (grupo jê). En ambos casos, su política era la del aislamiento, por lo que el contacto definitivo con los brasileños se hizo al azar, habiendo sido él una de las primeras víctimas de la gripe que llegó con los «civilizados». Su sucesor debía ser Sarakoa, el mayor de sus hijos. Pero como éste ya en la infancia se negó a pasar por las ceremonias de iniciación, su prestigio era completamente nulo ante la comunidad. Kuarikuara, el segundo hijo del jefe, asumió el mando. En 1962, una epidemia de viruela mató a Kuarikuara y a su joven hermano Koati. El hijo mayor de Kuarikuara era entonces muy pequeño. La jefatura pasó a Amaxu, reconocidamente el hombre que más entendía al «blanco», y fue él quien tomó las difíciles decisiones en los momentos dramáticos en que el grupo se vio envuelto en una lucha entre guerrilleros y el Ejército. Apia, el hijo de Kuarikuara, re-

[17] *Apud* Florestan Fernandes, *op. cit.*, p. 324.

cibe el nombre de morobixawa, pero quien realmente manda es Amaxu, llamado capitán.

Podemos resumir las características de un jefe tupí de la siguiente manera: a) disponen de un poder limitado por no poseer mecanismos institucionalizados de coacción; b) sus deberes se resumen en la organización del trabajo, en la mediación entre su pueblo y los extraños (incluyendo algunas veces en esa categoría los contactos con el mundo sobrenatural) y el liderazgo en la guerra; y c) aunque en la mayoría de los casos sea elegido a través de reglas hereditarias de sucesión, depende de sus cualidades personales para mantenerse en el poder.

Los cronistas coloniales fueron los primeros que intentaron entender la cosmología tupí, como hemos visto en el capítulo 3. Para muchos grupos tupís actuales, Mahira continúa siendo el principal ser sobrenatural. Él es el héroe mítico, responsable de la creación de la primera mujer y del robo del fuego, que antes pertenecía a los urubúes. El papel de Mahira puede aclararse mediante un mito, recogido entre los akuáwa-asurini:

> El perezoso hizo el agua.
> No había agua.
> Mahira levantó el cielo.
> No había tierra.
> Mahira cargó la tierra y la hizo dura.
> El hijo de Mahira cayó a tierra.
> Iba a flechar al cerdo caititú.
> El caititú llegó rápido e hizo
> caer al hijo de Mahira.
> Mahira se enfadó,
> convirtió al caititú en tortuga jabuti.
> El ante hizo dura la tierra.

Su papel fue el de romper la confusión inicial, estableciendo el orden donde había caos. Inicialmente Mahira tuvo que separar el cielo y la tierra y volver a ésta suficientemente dura, lo que hizo con la ayuda del ante.

La importancia de Mahira se expresa a través de numerosos mitos encontrados entre los diversos pueblos tupís. Solamente entre los kaapor, sin embargo, existe la preocupación de explicar su aparición. Mahira salió de un tronco de yataí. El origen vegetal se extien-

de a otros seres sobrenaturales, como Tupa, que salió de un lapacho y Karo-ata de la *anawirá (Licania macrophylla,* rosácea). Se sitúan en una categoría inferior los seres que fueron hechos por el propio Mahyra, como Kapiwan, una entidad antropofágica; Tapii sin, el antepasado de los blancos, etc.

La gran proeza de Mahira se produjo cuando, después de haber andado por el mundo, plantando nuevamente todo lo que un gran incendio había consumido, sintió el deseo sexual. Encontró una fruta que le pareció semejante al órgano sexual femenino. Transformó esta fruta en mujer, con quien tuvo relaciones, y ella fue la madre de los gemelos míticos que continuaron su tarea de separar el mundo social del natural. Fue una desavenencia entre Mahira y esta primera mujer, cuyo nombre ignoran los tupís, la que hizo que el héroe abandonase la tierra partiendo hacia otro mundo, ese otro mundo que los tembés describieron a Nimuendaju [18]:

> Cerca de la casa de Mahira hay una gran aldea. Sus habitantes viven magníficamente. Para su sustento diario sólo necesitan algunas pequeñas frutas semejantes a calabazas; su plantación no ncesita de cuidados: se planta y se recoge sola. Mahira y sus compañeros en el campo de ikaéra tienen el nombre de karoara. Cuando envejecen no mueren, sino que se vuelven nuevamente jóvenes. Cantan, bailan y celebran fiestas sin cesar.

Mahira separó el cielo de la tierra y los gemelos lo ayudaron a disociar lo natural de lo social; pero, a pesar de estos hechos, el mundo tupí nos parece todavía sumergido en cierta confusión de categorías. Así la floresta alberga, al mismo tiempo, animales reales y mitológicos, tribus enemigas realmente existentes y otras que son sólo fruto de la imaginación. Además, los tupís continúan refiriéndose a sus héroes míticos como seres concretos y mucho más accesibles de lo que podemos imaginar. Los kaapor afirman que Tupa preñó a una mujer en el río Capim. Y Wirá, un indio kaapor, salió en busca de Mahira, pretendiendo encontrarlo en el litoral, próximo a São Luiz de Maranhão.

Creen en la existencia de otras tribus que habitan la floresta. Generalmente estos otros indios presentan alguna característica que

[18] Curt Nimuendajú, «Sagen der Tembé Indianer», en *Zerischrift für Ethnologie,* vol. 47, Berlín, 1915.

los diferencia de los «verdaderos hombres», o sea, de los tupís. Así es como los akuáwa asurini hablan con respecto a los sotaywena, indios que vivían en los huecos de los árboles. Habrían sido descubiertos por un viejo asurini, que consiguió atraerlos hasta la aldea, pero en poco tiempo se pusieron enfermos y murieron todos. Los kaapor hablan de los andirabir, hombres murciélagos que sólo andan por la noche y matan y comen a quien encuentren.

Los datos existentes sobre la concepción que los tupís tienen de la estructura del mundo son escasos, pero es posible mencionar algunas explicaciones que han sido recogidas por los antropólogos, comenzando por la concepción apopokuva de un mundo sostenido por una eterna cruz de madera que colocó Nanderuvuçu, nuestro gran padre. Como este mito posee la explicación de un acto inicial, también presenta la preocupación por el fin del mundo: «Nanderikey está encima de nosotros. Él cuida ahora de la tierra y sujeta su soporte. Cuando él quite sus manos la tierra caerá». Esta preocupación con el principio y el fin de las cosas, encontrada entre los apopokuva, parece ser el resultado del largo contacto entre los pueblos guaraníes y los misioneros cristianos. Sólo así puede entenderse una concepción del mundo tan diferente de la observada en los demás pueblos tupís, como mostraremos en los ejemplos siguientes.

Para los tapirapé, los hombres viven sobre una superficie plana, *ywy* (tierra), teniendo en uno de sus extremos una gran colina llena de fuego donde vive Topy, el trueno. Encima de este nivel está el cielo visible, *ywanga,* considerado como un cedazo, a través del cual pasan las almas para alcanzar el *paakuayma,* el cielo superior, donde viven los ancestros de los tapirapés. Debajo de la tierra existe un nivel inferior, el *chane ywy* (nuestra tierra), así llamado porque creen que son originarios de este otro mundo, en todo semejante al suyo.

La idea de una superficie plana que tiene al firmamento como cúpula es como podemos entender la concepción kaapor, quienes creen que existe un punto, el *iwi-pitá* (donde la tierra acaba), que coincide con el *iwá-pitá* (donde el cielo acaba). *Ywi-yre* es el mundo subterráneo, por donde el sol camina después de alcanzar el poniente para llegar de nuevo al levante. Al contrario de lo que creen los tapirapés, Ywi-yre no es el primer hábitat de los hombres, sino un lugar tenebroso donde viven los *aé.* En cierta forma, Ywi-yre es el in-

verso de *iwi,* porque en su interior los *aé,* que en la tierra tiene forma de jaguar, adoptan características humanas.

Los araweté se consideran «en el medio». Además de la tierra, donde viven los hombres, existe un mundo subterráneo y dos niveles celestes. El mundo subterráneo es un mundo acuático que, según Viveiros de Castro [19], no desempeña un papel importante en la cosmología araweté. El primer nivel celeste, el más importante de los dos, es donde viven los *Maí.* Es hacia este lugar hacia donde van los muertos, que también acabarán transformándose en dioses.

El orden del universo es el resultado del trabajo de los héroes míticos, que muchas veces enfrentaron a seres fantásticos y las más arduas tareas, para que los hombres, sus descendientes, pudiesen alcanzar la hegemonía sobre todas las demás cosas. Los chamanes tupís, en cierta forma, continúan el trabajo de los héroes. Este papel puede entenderse mejor a través de la concepción que los kaapor tienen del chamán. Según los kaapor, los *Paié* (chamanes) son figuras mitológicas que actúan al lado de los hombres sin ser semejantes a los mismos, pues se diferencian por el hecho de poseer ojos rojos y no disponer de órganos sexuales. Como no poseían mujeres, ellos mismos generaban a los nuevos chamanes. Las mujeres indígenas no podían mirarlos de frente, pues morían si llegaban a hacerlo. Los Paié curaban a los enfermos y muchas veces viajaban hasta el cielo para buscar el alma del muerto y resucitarlo. Hoy ya no existen Paié, afirman los kaapor.

Pero en los otros grupos tupís el chamán existe, y debe actuar como mediador entre los hombres y sus héroes, entre los vivos y los muertos, sin perder, no obstante, sus características humanas. Es a través de la cura, del estado de trance y en la ejecución de los rituales, donde el pajé desempeña su papel.

El texto siguiente de Wagley y de Galvão describe cómo se efectúa la cura:

> El *pajé* inicia la cura cantando las canciones de aquel espíritu sobrenatural a quien considera probable encontrar. Se acompaña a sí mismo, marcando el ritmo de la canción con un golpe fuerte del pie y agitando la maraca. Danza alrededor del paciente; en general, la familia de éste y

[19] Eduardo Viveiros de Castro, *Araweté, os deuses canibais,* Jorge Zahar Editor/ANPOCS, Río de Janeiro, 1986, 744 pp.

> algunos de los presentes lo acompañan. La esposa o un ayudante le preparan los cigarros hechos de hojas de tabaco enrolladas en fibra de *tawari*. Un ayudante coge la maraca y el chamán se preocupa desde ese momento en adelante con la cura propiamente dicha. Chupa repetidas veces el cigarro para echar el humo en sus manos o en el cuerpo del paciente. Se aparta hacia un lado y chupa el cigarro hasta que, medio mareado, retrocede de golpe y se lleva las manos al pecho, lo que indica que ha recibido el espíritu en su cuerpo. Bajo la influencia del espíritu, el chamán se comporta de manera peculiar. Si es un espíritu de macaco, por ejemplo, baila dando saltos, gesticula y grita como este animal. El trance se prolonga mientras el espíritu está fuerte. Algunas veces el espíritu «viene demasiado fuerte» y él cae al suelo inconsciente. Es durante el trance, mientras está poseído por el espíritu, cuando el *pajé* cura [20].

El chamán no alcanza el estado de trance sólo durante las curas, sino en otras ocasiones, principalmente cuando efectúa sus «largos viajes» (o «grandes sueños») hasta los parajes habitados por los muertos o seres sobrenaturales. La finalidad de estas excursiones es adquirir el conocimiento sobre asuntos de importancia para el grupo. Por fin, es en la dirección de los rituales que cuentan con la participación colectiva donde los chamanes demuestran su prestigio ante el grupo. Con frecuencia el chamán asocia su papel al de líder político del grupo.

En conclusión, podemos decir que las grandes modificaciones producidas por el contacto no afectaron de manera drástica el sistema de creencias de los tupís, creencias éstas que, en el pasado, determinaron las largas migraciones en busca de la Tierra sin Males y que, en el presente, continúan ayudándolos a enfrentarse a todos los peligros, a soportar las más angustiosas vicisitudes y, finalmente, a explicar sus abatimientos y dolores por la existencia del blanco, con todo lo malo que éste ha representado para ellos.

[20] Wagley y Galvão, *op. cit.*

Capítulo 11

NUESTROS CONTEMPORÁNEOS INDÍGENAS

Cinco siglos después de que las carabelas arribaran al litoral brasileño, de que se iniciaran las oleadas sucesivas de europeos que llegaron e invadieron las tierras ocupadas por los indios, lo que provocó la extinción de muchos grupos, diezmados por las armas de fuego y por las muchas enfermedades traídas por los colonos, los indios aún sobreviven. Un censo hecho por el Consejo Indigenista Misionero, CIMI, ha registrado 221 grupos con una población total de aproximadamente 200.000 personas. Desde el punto de vista demográfico representan poco en un país de 150 millones de habitantes, pero es una muestra significativa de la gran diversidad cultural de Brasil. Fueron los antepasados de estos indios quienes contribuyeron con los rasgos de su cultura a la formación de lo que hoy se llama Brasil. Y en este proceso no puede olvidarse a todos aquellos otros grupos indígenas que se extinguieron del todo, o a aquellos que fueron asimilados y cuyos descendientes, a pesar de la evidencia de los rasgos fenotípicos, insisten en repudiar a sus ancestros nativos.

En este punto es conveniente abrir un paréntesis para formular una pregunta: ¿qué es Brasil? Una respuesta sucinta diría que es un país que se presenta como occidental, blanco, predominantemente católico, donde impera una maravillosa tolerancia racial. Todos estos mitos se desmoronan fácilmente después de una observación más objetiva. No es un país típicamente occidental, a pesar de que una parte significativa de su cultura tiene sus raíces plantadas en la Península Ibérica. Debe tenerse en cuenta que ha habido una gran contribución de la cultura negra, a través de los millones de esclavos

que se trajeron de África, provenientes de las más diferentes culturas. Y, además, se dio toda la influencia indígena, puesto que muchos de sus rasgos culturales están hoy presentes en la vida cotidiana de muchos brasileños.

No es tampoco un país blanco, porque una gran parte de sus habitantes es portadora de características físicas típicamente amerindias o africanas. Y tampoco es un país predominantemente católico, a pesar de los datos de los censos oficiales [1]. A los ritos de Roma se suman los diferentes cultos afrobrasileños, en los cuales los orixás o guías africanos se confunden con sus equivalentes, los «caboclos» indígenas.

Queda entonces un último mito: el de la tolerancia racial. La historia del contacto entre los indios y los blancos, que presentamos sucintamente en este texto, demuestra lo contrario. Las relaciones entre negros y blancos constituyen otro capítulo tenebroso, pero que no forma parte de este trabajo.

En fin, un país de muchos contrastes, donde se enfrentan lo tradicional y lo moderno, la opulencia y la miseria. Un país con una vasta extensión geográfica que incluso permite la existencia de cerca de 80 grupos indígenas totalmente aislados [2]. A menos de 200 kilómetros de la moderna capital federal se encuentran los rastros de las andanzas de los avá canoeiros, supervivientes de un gran grupo tupí guaraní que se destruyó en el siglo pasado, después de una tenaz resistencia a los invasores de sus tierras. Hoy, divididos en pequeñas bandas nómadas, se esconden en las tierras bastante pobladas del estado de Goiás.

Los 221 grupos indígenas registrados por el CIMI viven en las diferentes regiones del país. El grado de interacción con la sociedad nacional varía desde el relativo aislamiento hasta un avanzado proceso de urbanización. En este capítulo pretendemos dar una visión de la distribución geográfica de los mismos, intentando ofrecer al lector de una manera panorámica algunas informaciones sobre el ni-

[1] Los seguidores de las religiones afrobrasileñas, como los miembros de otras religiones (espiritistas, por ejemplo), suelen declararse católicos con ocasión de los censos.

[2] Según una estimación de la FUNAI, aún existen en la Amazonia cerca de 80 grupos desconocidos. Estas informaciones se obtienen a través de los grupos indígenas con los que ya se ha contactado.

vel de aculturación de cada grupo, además de las diferenciaciones culturales existentes entre los mismos.

Para una mejor comprensión por parte del lector, utilizaremos las categorías formuladas por Darcy Ribeiro [3] en 1957, que clasifican a los indios, según los diferentes niveles de contacto con el blanco, en aislados, con contacto intermitente, con contacto permanente e integrados. Las dos primeras categorías (aislados y en contacto intermitente) se refieren a indios poco conocidos por la sociedad nacional y solamente en pocos casos se aplican a los 221 grupos citados. Se considera en contacto intermitente a los indios en la misma situación, por ejemplo, de los avá canoeiros. Sólo algunos miembros de los diferentes grupos entran ocasionalmente en contacto con los blancos.

Se considera en contacto permanente a los grupos que, aunque no tengan una mayor participación en la vida nacional, están en contacto directo y continuo con algún tipo de segmento de la sociedad mayoritaria. Es el caso de grupos que poseen permanentemente en su territorio la sede de una agencia del órgano proteccionista o misión religiosa. El grupo yanomami es uno de los muchos que se enmarcan en esta categoría.

Finalmente llegamos a la categoría de los integrados, que no debe confundirse con la de los asimilados. Esta confusión es muy común en los organismos oficiales. Asimilación es una forma de extinción del grupo. Los supervivientes permanecen conservando su fenotipia indígena, pero no tiene recuerdos de su pasado tradicional y se niegan a identificarse como indios. Es el caso, por ejemplo, del Bajo Amazonas, donde la fenotipia amerindia predomina en la población brasileña. Significativamente es esta población la que manifiesta las formas más cerriles de prejuicios contra el indio. Definimos como integrados a aquellos grupos que, además de mantener contacto permanente con la sociedad nacional, participan activamente del sistema económico y político de la misma; adoptan muchas de sus costumbres; sustituyen una parte considerable de su tecnología tradicional, sirviéndose de instrumentos modernos; pero mantienen

[3] Darcy Ribeiro, «Culturas e Linguas Indígenas do Brasil», en *Educação e Ciências Sociais,* vol. 2, núm. 6, Río de Janeiro, 1957. Publicado también en Janice Hopper, *Indians of Brazil in the Twentieth Century,* Institute for Cross-Cultural Research, Washington, 1967.

vivas sus tradiciones fundamentales e insisten en el mantenimiento de sus identidades étnicas. Es el caso, por ejemplo, de los terenas, descritos en el capítulo 6.

Se suele dividir geográficamente a Brasil en cinco regiones: Norte, Nordeste, Sureste, Sur y Centro Oeste. Las mayores concentraciones de grupos indígenas se encuentran en las regiones Norte y Centro Oeste, pero la presencia indígena alcanza a todas las demás regiones, como mostraremos a continuación.

El Nordeste brasileño, que abarca los estados de Maranhão, Piauí, Ceará, Río Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco, Alagoas, Sergipe y Bahía, fue la primera región que tuvo contacto con los conquistadores europeos y la que pasó por un mayor proceso predatorio. La mayor parte de la Mata Atlántica desapareció transformada en combustible para los ingenios de azúcar del período colonial. Lo mismo ocurrió con la mayor parte de sus habitantes primitivos. La región presenta hoy los mayores índices de pobreza. Su interior vive constantemente asolado por las sequías. Muchos de sus ríos han dejado de ser perennes, porque los bosques que protegían sus cabeceras ya no existen. Pero, a pesar de todo, aún existe una presencia indígena. En primer lugar, en los rasgos físicos de sus habitantes. Muchos nordestinos son descendientes de grupos indígenas que fueron asimilados. Pero en todos los estados, con excepción del Piauí y Río Grande do Norte, aún existen grupos indígenas que mantienen su identidad étnica, aunque la mayoría de esos grupos haya perdido la lengua original y adoptado costumbres que la confunden con los brasileños de las áreas rurales.

Fue en Bahía donde se dio el primer encuentro entre indios y blancos. Bahía fue también la sede del primer Gobierno General, instituido por la Corona portuguesa. Los relatos de los primeros viajeros hablan de la gran cantidad de indios existentes. Muchos grupos tupinambás se encontraban en su litoral, principalmente en la Bahía de Todos los Santos, donde se encuentra la ciudad de Salvador. Hoy sólo 97.869 hectáreas de sus tierras pertenecen a los indios, que están divididos en solamente seis grupos: los pataxó, localizados en el litoral sur; y los pataxó-haehahae, que ocupan un área en el interior del sur del estado. Estos dos grupos, que en el pasado hablaban una lengua de la familia Maxakali, no totalizan hoy más de 3.000 personas. En un pasado muy reciente, tuvieron un gran conflicto con los

hacendados de la región, pero la Justicia Federal acabó por asegurarles la posesión de sus tierras. En el norte del estado se encuentran los kiriri, de la familia lingüística Kariri, además de los kaimbé, pankararu y tuxá, todos ellos de familias lingüísticas desconocidas, y que hoy hablan solamente el portugués. En la década de los 70, la FUNAI hizo todo lo posible para negar la condición indígena a esos grupos, alegando que eran falsos indios. El conocimiento etnográfico sobre la cultura de los mismos es prácticamente nulo.

En el pequeño estado de Sergipe existe sólo un grupo, situado a orillas del río San Francisco, los xokó, de familia lingüística desconocida. Sus 170 miembros ocupan un área de 3.697 hectáreas. En la margen opuesta, en el estado de Alagoas, están los xokó kariri. En el interior de este estado se encuentran los tingui y un grupo pankararu. La población indígena es de cerca de 5.500 indios, que ocupan un área de 3.872 hectáreas. Pernambuco es el estado del nordeste que presenta la mayor población indígena. Son cerca de 15.000 indios distribuidos en 60.415 hectáreas. Además de un grupo pankararu, existen los xukuru-kariri, truka, atikum, kanbiwá, kapinawa y xukurú, todos de familias lingüísticas desconocidas y hablantes sólo de portugués. Pero en Aguas Belas, en el interior de Pernambuco, están los fulnio, único grupo del nordeste que aún mantiene su lengua, el yaté. Son cerca de 4.000 indios que continúan manteniendo algunas de sus tradiciones, principalmente el ritual del Ourikuri, que se realiza anualmente, estando prohibido que participen civilizados. Muchos fulnio viven en ciudades, algunos de ellos tienen un buen nivel de escolaridad, pero vuelven con frecuencia a su aldea para asistir al ritual, que ha pasado a ser una forma de distinguir a los fulnio de los demás habitantes de la región.

En el estado de Paraíba, exactamente en la bahía de la Traição, están los 4.000 supervivientes potiguaras, un grupo tupí guaraní, probablemente tupinambá, que a mediados del siglo XVI preparó una gran emboscada a los portugueses; de ahí el nombre del lugar. Están localizados en un área de 20.000 hectáreas, en las proximidades de una zona industrial. Ya no hablan la lengua nativa, pero conservan aún la identidad étnica y la práctica endogámica de casamiento.

En el gran estado de Ceará quedan sólo 4.675 hectáreas de tierras indígenas, compartidas por dos grupos bastante integrados, tapera y tremembé, sobre los cuales existen muy pocas informaciones.

El estado de Maranhão, aunque considerado parte del nordeste brasileño, tiene en su región occidental una gran área de transición hacia la floresta amazónica. Una serie de grandes ríos corre paralelamente del sur en dirección al Atlántico. Son el Gurupi (que forma el límite del estado con el Pará), el Pindaré, el Mearim y el Grajaú. 1.954.508 hectáreas de tierras bañadas por esos ríos pertenecen a diversos grupos jê y tupí-guaraníes. Los jê están ahí representados por la rama oriental de los timbira, divididos en rankakamekra, también conocidos como canelas, pukobie, kreye y krikrati. Hoy la población total de esos grupos no supera la cifra de 2.000 personas. En la región de los ríos Pindaré y Gurupi se encuentran los urubu-kaapor y los guajás, dos grupos tupí guaraníes, siendo el último uno de los pocos grupos nómades existentes en el país. Están divididos en pequeñas aldeas y totalizan unas 700 personas. Pero hacia el este se encuentran las diversas aldeas guajajara, un grupo también tupí-guaraní, de cerca de 7.000 componentes, que tiene una larga historia de contacto con los blancos. Ésta es la única región del nordeste donde los modelos culturales indígenas se encuentran aún presentes y han sido objeto de varias investigaciones etnológicas. Los urubu-kaapor presentan una cerámica sencilla, pero un arte plumario bastante sofisticado. El chamanismo está bastante desarrollado entre los guajajaras, pero tiene poco significado entre los kaapor. Ambos grupos poseen plantaciones de mandioca, algodón, maíz, cacahuetes, batata y tabaco. La práctica de la antropofagia aún permanecía en las primeras décadas del siglo. La principal entidad sobrenatural es Mahyra, además de sus dos hijos gemelos (Sol y Luna). Las características culturales de los grupos timbira orientales son las grandes aldeas circulares, la división de la comunidad en mitades ceremoniales, la existencia de clases de edades, el chamanismo, y la práctica de carreras de troncos, una mezcla de deporte y de ritual, en que dos grupos ceremoniales masculinos disputan una carrera de reemplazos, transportando una pesada parte del tronco de una palmera.

La región sureste, que comprende los estados del Espírito Santo, Minas Gerais, Río de Janeiro y São Paulo, tiene una larga historia de colonización portuguesa, además de ser la región más densamente poblada y desarrollada industrialmente. Así, pues, era de suponer la inexistencia de grupos indígenas. Pero, por más sorprendente que parezca, allí están representados.

En Espírito Santo, ocupando 4.492 hectáreas, están los casi 600 supervivientes de los tupinikines, un grupo tupí-guaraní, probablemente emparentados con aquellos indios que recibieron a la escuadra de Cabral. Minas Gerais, cuya gran población indígena fue diezmada en el período de la búsqueda de oro (siglo XVII), tiene en su región oriental a los supervivientes de los famosos botocudos, que hasta principios de este siglo resistieron a la penetración de los civilizados. Son los krenak, un grupo lingüístico aislado; y los maxakali, que abarcan a un total de más de 2.000 personas y aún conservan su lengua nativa. En la región noroeste del estado están los xakriabá, supervivientes de uno de los grupos akwen, de la familia lingüística jê, que hasta el siglo pasado ocupaban el territorio de Goiás. Las tierras indígenas en Minas Gerais totalizan 65.367 hectáreas. En las laderas de la sierra del mar, al sur del estado de Río de Janeiro, se encuentra un pequeño grupo guaraní que se asemeja a otros pequeños grupos localizados más al sur, ya en el estado de São Paulo. Son pequeñas poblaciones bilingües que viven de la venta de artesanía a los turistas que se dirigen al litoral paulista y fluminense. En el centro del estado de São Paulo, una reserva de 9.186 hectáreas, Araribá, es compartida por indios de tres etnias diferentes: guaraníes, kaingang y terenas.

La región sur, compuesta por los estados de Paraná, Santa Catarina y Río Grande do Sul, tiene características actuales muy semejantes a la región sureste. Desde el punto de vista etnológico fue dividida por Galvão [4] en dos áreas culturales, la del Paraná y la del Tieté-Uruguay. La primera comprende la región que limita con Paraguay y Argentina y que es predominantemente guaraní, que se divide en Mbia y Kaiová. Aunque se encuentren en un avanzado proceso de aculturación, mantienen aún la creencia en la existencia de una Tierra sin Males, que ha motivado varios movimientos mesiánicos. Tradicionalmente hacían sus entierros dentro de las malocas, conforme a la tradición tupí guaraní. Utilizan hamacas y consumen tabaco y chicha, además de yerba mate.

La segunda área cultural definida por Galvão comprende el Paraná, Santa Catarina y norte del Río Grande do Sul, una extensa

[4] Eduardo Galvão, «Areas Culturais Indígenas do Brasil; 1900-1959», en *Boletim do Museu Paraense Emilio Goledi,* Antropologia, núm. 8, Belém, 1960.

región caracterizada por los pinares, que eran la fuente de sustento de los indios kaingang y xokleng que, como hemos visto, fueron víctimas de masacres a principios de este siglo. La población indígena de la región sur es de aproximadamente 20.000 personas, y ocupan un área de 184.794 hectáreas.

Gran parte de la población indígena actual se encuentra localizada exactamente en las dos regiones, donde la penetración del hombre blanco ha sido en efecto más reciente: el Centro-Oeste y la región Norte.

El Centro-Oeste es un área de transición entre la gran floresta tropical y las extensas sabanas de la región central del país. Está dividido en tres estados: Goiás, Mato Grosso y Mato Grosso do Sul. Goiás [5] es un área antigua de ocupación blanca. Sus tierras fueron invadidas en el siglo XVII por bandeirantes, ávidos de oro y de indios para su esclavización. En el siglo XIX, penetrado por un nuevo frente agropastoril, fue escenario del asesinato de los grupos akwen (xakriabá y akroá), de xavantes y kayapós. Hoy su población nativa se ha reducido a unos pocos karajás, situados en Aruana, y algunos grupos avá-canoeiros. En la aldea de Carretão están los supervivientes de los xavantes y kayapíes, pacificados en el siglo XIX, y que perdieron sus características culturales y actualmente reciben el nombre de tapuias.

De Goiás, atravesando el río Araguaia, se penetra en el estado de Mato Grosso. Aunque no posea un gran grupo indígena, en este estado viven numerosas pequeñas sociedades, cuya población total es de cerca de 15.000 indios, que ocupan un área de 10.966.151 hectáreas, siendo solamente superada en cantidad de tierras indígenas por el Amazonas y Pará.

Su parte este comprende varias áreas indígenas. Bien al norte, cerca de la isla de Bananal, están los tapirapés, un grupo tupí-guaraní que se distingue de los demás por un intenso proceso de aculturación con los karajás, situados en la otra margen del río Araguaia. Es un grupo pequeño de cerca de 200 personas que casi ha desaparecido, en los años 60, por culpa de una práctica infanticida, que no fue abandonada cuando el contacto con los blancos provocó una

[5] Recientemente el estado de Goiás ha perdido su parte norte para el nuevo estado del Tocantins. Incluimos este nuevo estado en la región Norte.

enorme despoblación. Felizmente, comprendieron que los tiempos actuales no exigen un control rígido de la población, sino la necesidad de crecimiento para la preservación de sus territorios tradicionales.

A continuación están los ríos que forman el Xingu, una gran área de aculturación intertribal, que comprende indios de varias familias lingüísticas, con un total de cerca de 1.500 pesonas, según lo hemos señalado en el capítulo 8. Más al sur están los bakairis, un grupo karib, originariamente perteneciente al complejo cultural del Alto Xingu, pero que a finales del siglo pasado se desgarró y se acercó a los blancos, viviendo hoy la fase final de un proceso de integración.

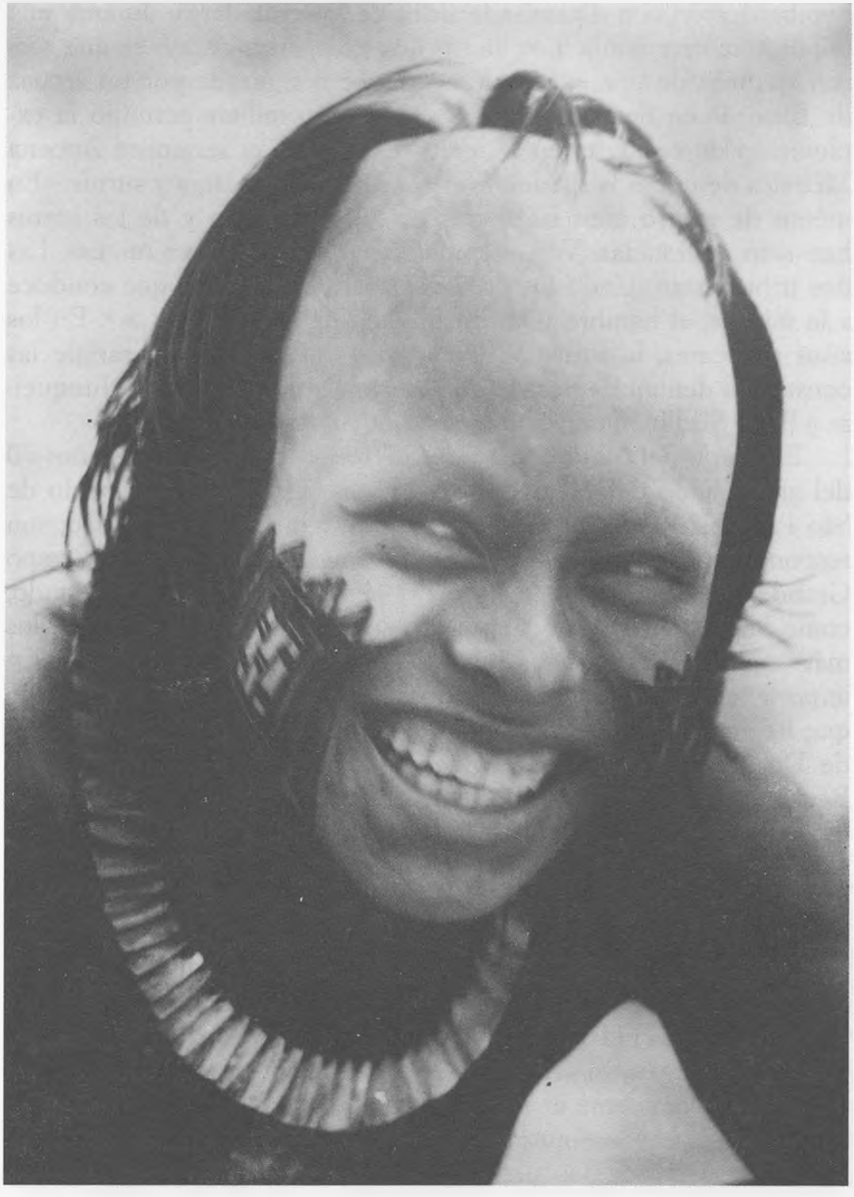
El Parque Nacional del Xingu, creado en 1961, abarca el área de los formadores del río Xingu, donde se localizan los xinguanos propiamente dichos, y la parte norte, ya en el curso del alto río, que comprende a varios grupos indígenas de introducción reciente en el área. Son los kayabi, trasladados del río Teles Pires; los juruna, un grupo tupí que en el pasado habitaba el bajo Xingu; además de los suyá, de la familia lingüística jê, y diversos grupos kayapó. Esta parte del Parque fue perjudicada, en la década de los 70, por la construcción de la carretera BR-070.

La región sureste del estado fue, en el pasado, un área compartida por grupos kayapó, hoy totalmente extinguidos en la región, y bororo, una gran sociedad del tronco lingüístico macro-jê. Los bororos están reducidos a cerca de 750 personas que poco recuerdan su pasado glorioso, cuando habitaban grandes aldeas circulares que eran una proyección en el espacio de la organización social. Se dividían en mitades exogámicas que, a su vez, se segmentaban en diversos clanes. Los miembros de un clan vivían en residencias matrilocales, dispuestas en el gran círculo que formaba la aldea, de tal forma que un hombre sabía que debía buscar cónyuge en una residencia diametralmente opuesta. Los arcos y flechas se marcaban con los distintivos clánicos. Poseían elaboradas prácticas funerarias que consistían en un enterramiento secundario, es decir, treinta días después del primer entierro, el muerto era desenterrado por los parientes: limpiaban sus huesos, los adornaban con plumas, los colocaban dentro de una cesta que arrojaban al río, donde podría efectuar con éxito su último viaje.

Próximos a los bororos están los xavantes, que llegaron a la región a mediados del siglo pasado. Son cerca de 5.000 indios que, además de conservar sus prácticas tradicionales, aceptaron importantes cambios tecnológicos. En la aldea de Areoes, grandes máquinas cosechadoras, manejadas por los xavantes, se encargan de la cosecha del arroz, cereal que comenzaron a usar después del contacto y que tiene un buen precio en el mercado nacional. Los xavantes, como los demás akwen, se asemejan a los timbiras en la práctica de la carrera de troncos. Desde el punto de vista de la organización social están divididos en tres clanes patrilineales. Militarmente, se organizan en clases de edades que tienen, como una de sus funciones, la atenuación de los conflictos derivados de la competición entre los clanes.

La parte oeste del Mato Grosso presenta una mayor diversidad étnica. En la región de los formadores del río Juruena, se encuentran grupos ribaktsa (de lengua aislada) y algunas pequeños núcleos kayabi y apiaká. Es necesario recordar que la mayor parte de los kayabi fue trasladada por la FUNAI, en la década de los 70, del río Teles Pires hacia el norte del Parque del Xingu, en un intento de abrir la zona a la colonización. Al oeste se encuentran también los irantxe, minky, paresi y los nambikuara. Estos últimos, que hablan una lengua aislada, están constituidos por pequeños núcleos nómadas, contactados por primera vez, durante la construcción de la línea telegráfica, por Rondon. En la década de los 30 fueron estudiados por Claude Levi-Strauss y, finalmente, en los años 70, atravesaron sus tierras al construirse la carretera Cuiabá-Porto Velho, que tuvo efectos sumamente negativos sobre los mismos. Fueron víctimas de varios traslados efectuados por la FUNAI, lo que acarreó un período de desorganización y de gran mortandad.

Al norte de la región nambikuara, a orillas del río Aripuana, se encuentra el territorio de varios grupos tupís, de las familias lingüísticas mondé y kawahiv. En época reciente, cerca de 10.000 indios que ocupan un centenar de pequeñas aldeas impedían el acceso de recolectores de goma y buscadores de diamantes. En 1963 un pistolero, Francisco Brito, fue contratado por la firma Junqueira —garimpeiros instalados en el estado de Rondônia— para limpiar la región del mayor grupo existente, los cintalarga. Sirviéndose de aeronaves



Joven txukahamae con los adornos propios del ritual de iniciación. Foto Jesco von Puttkamer, archivo del IGPA, Universidad Católica de Goiás.

bombardearon con dinamita la aldea de los cinta larga, durante una importante ceremonia. Los indios que escaparon de ese ataque fueron víctimas de una expedición terrestre organizada por un secuaz de Brito. Poco tiempo después, el gobierno militar permitió la explotación de casiterita en la región. En 1972, el sertanista Apoena Meireles describía la situación de los indios cinta larga y suruís: «En menos de cuatro años las tierras de los cinta larga y de los suruís han sido devastadas. Varias epidemias han dejado sus marcas. Las dos tribus están dando los primeros pasos del camino que conduce a la miseria, el hambre y la prostitución de sus mujeres...» [6]. En los años siguientes, la situación en la zona no mejoró a pesar de las constantes denuncias hechas por las antropólogas Carmem Junqueira y Betty Midlin. Quedan menos de 2.000 indios.

El estado del Mato Grosso do Sul formó parte hasta los años 70 del gran estado del Mato Grosso. La proximidad con el estado de São Paulo, la existencia de tierras agrícolas de primera calidad, son responsables de un mayor desarrollo económico. La capital, Campo Grande, es una ciudad moderna y dinámica. Es en este estado, como hemos visto en el capítulo 6, donde se encuentra uno de los más numerosos grupos brasileños, los terenas. El segundo grupo en importancia es el guaraní, dividido en dos ramas, nhandevá y kaiwá, que habitan la parte sur del estado, principalmente en el municipio de Dourados, justamente el que posee mayor desarrollo agrícola. Recientemente los kaiwá fueron acometidos por un brote de suicidios cuyas causas aún no se han explicado debidamente. En la región de la sierra del Bodoquena, al norte del gran pantanal, están los 850 supervivientes kadiwéu, el único grupo indígena brasileño que utilizó el caballo para sus correrías guerreras. En la margen derecha del río Paraguay, en el extremo norte del estado, quedan algunos guatós, grupo que ya en 1957 era considerado extinto por Darcy Ribeiro. La población indígena total del estado se estima en 25.000 personas, que ocupan un área de 600.000 hectáreas.

Queda finalmente la región Norte, que comprende los estados de Rondônia, Acre, Amazonia, Roraima, Amapá, Pará y Tocantins. La mayor parte de sus tierras pertenece a la cuenca amazónica y

[6] Cfr. Shelton Davis, *Victims of Miracle,* Cambridge University Press, Cambridge, 1977, p. 84.

Niño karajá, grupo indígena de la Isla del Bananal, preparado para un ritual de iniciación. Foto Jesco von Puttkamer, archivo del IGPA, Universidad Católica de Goiás.

cuenta con la cobertura de la gran floresta tropical. Cerca de 100.000 indios ocupan un área aproximada de 60.000.000 hectáreas, o sea, 600.000 kilómetros cuadrados.

En los últimos 30 años, el estado de Rondônia ha sufrido las consecuencias de una invasión desordenada de migrantes provenientes de los estados del sur, que perturbaron la vida de numerosas poblaciones indígenas, algunas de ellas completamente desconocidas para los blancos. Son numerosas pequeñas sociedades, y sobre la mayor parte de ellas aún no existen relevantes informaciones etnográficas. Constituyen una excepción a este marco de desconocimiento etnológico los grupos nambikuara, situados al borde de la carretera Cuiabá-Santarém; los paaka-novo, un gran grupo txapakura; y los uru-weu-wau-wau, un grupo tupí-kawahiv, que recientemente ha entrado en conflicto con los invasores de sus tierras.

El estado del Acre tiene una historia antigua de ocupación que se remonta al primer período de la explotación de la goma, a finales del siglo pasado. Muchos grupos indígenas se extinguieron o fueron asimilados en esa época. No obstante, aún es posible encontrar una población de 6.000 indios, divididos en varios grupos que ocupan un área de 1.512.798 hectáreas. Desde el punto de vista etnográfico, el Acre es una prolongación del área indígena del río Juruá, situada en el vecino estado del Amazonas. Existe un predominio de grupos del tronco lingüístico pano, como los kulina y kaxinawa. Según Galvão, los modelos culturales dominantes en el área son la utilización de flautas rituales, cuya visión está prohibida a las mujeres, la práctica del endocanibalismo, varias formas de enterramientos primarios y secundarios y el uso de flechas envenenadas.

La región suroeste del estado del Amazonas, situada al sur del trazado de la carretera Transamazónica, es muy semejante al Acre. Predominan los grupos pano, como los marubo, kulina, además de una presencia significativa de grupos aruak: kanamari, apurina y deni. Algunos grupos lingüísticamente aislados, como los mayoruna. Existen noticias de una decena de grupos ariscos, algunos de ellos conocidos genéricamente como arara, una denominación que ha sido arbitrariamente utilizada en varias regiones del país.

Al norte de la carretera transamazónica y al sur del río Solimoes, encontramos a varios grupos pano, como los kulina; aislados, como los witoto; y tupís, como los kokama y algunos subgrupos parintinti-

nes. Pero la presencia indígena más fuerte en esta región es la de los tikunas, que es sin duda la mayor población nativa del país. Son cerca de 25.000 indios que, en los últimos años, han desarrollado una estrategia política eficiente en la defensa de sus intereses, y que busca compensar los largos años de cautiverio que vivieron en los *seringales* del río Solimoes. En el pasado, fueron famosos por la confección de máscaras ceremoniales y por la utilización de cerbatanas con dardos envenenados por el curare. La organización social tradicional consistía en varios clanes, aglutinados en mitades exogámicas. Tienen una larga tradición de adhesión a movimientos mesiánicos, siendo la más reciente la participación en la secta Hermandad de la Cruz, liderada por un Mesías blanco.

En la región sureste del Amazonas, más precisamente en la cuenca del río Madeira, existe el predominio de grupos tupí, como los mundurukus, parintintines y tenharin, aunque se compruebe también la presencia de un grupo aruak, como los apurina; además de los mura, un grupo lingüísticamente aislado. Los mundurukus constituyeron hasta el siglo pasado una poderosa nación guerrera que dominaba toda la región. Conservaban las cabezas de los enemigos como trofeos y poseían una excelente arte plumaria, a pesar de sus tonos sombríos, solamente comparable a la de los indios kaapor. Se organizaban socialmente a través de una ideología patrilineal. Poseían dos mitades exogámicas (Roja y Negra), que se dividían, cada una de ellas, en 20 clanes. A principios de siglo, gran parte de los mundurukus trabajaba en los seringales, en un régimen de semiesclavitud. Hoy existen cerca de 1.500 supervivientes que aún conservan algunas de sus tradiciones.

El norte del estado del Amazonas comprende el área del alto Río Negro, un territorio predominantemente tukano, teniendo más al sur a los grupos maku y maku-guariba; el área fronteriza con Venezuela, donde se encuentran los yanomami [7]; y finalmente el área de la carretera Manaus-Boa Vista, que atravesó el territorio de los waimiri-atroari, como hemos dicho en el capítulo 8.

De todos los estados brasileños es el Amazonas el que posee la mayor población indígena, calculada en cerca de 60.000 personas que ocupan un área de 28.190.262 hectáreas, prácticamente un ter-

[7] La mayor parte de estos indios está situada en el estado de Roraima.

cio de todas las tierras indígenas del país. Con una larga historia de contacto, la Amazonia, como hemos visto en capítulos anteriores, fue escenario de sangrientos combates entre indios y blancos. Muchos fueron los grupos que desaparecieron o fueron asimilados, como lo comprueba la fenotipia cabocla de la mayor parte de la población. Por otro lado, continúa siendo el lugar donde es más acentuado el prejuicio contra los indios.

En el extremo norte del país, limitando con Venezuela y la Guyana, está el estado de Roraima, donde se concentra la mayor parte de la población yanomami, sobre los cuales ya hemos hablado en el capítulo 8. Es también el territorio de grupos wapixana (aruak) y de los makuxi. Éstos son indios bastante integrados, que viven en un área pastoril en las proximidades de la capital Río Branco. Más al este, entre la Guayana Francesa y el océano, está el Amapá, un estado de población indígena bastante reducida. En el norte están los galibi y palikur, bastante aculturados y hablantes de una mezcla de portugués y criollo francés. En el sur están los oyampi, uno de los pocos grupos tupís encontrados al norte del río Amazonas.

El estado de Pará tiene una población de cerca de 15.000 indios distribuidos en 14.966.017 hectáreas. Desde el punto de vista económico es el más desarrollado de la región norte y su capital, Belém, es una de las grandes ciudades brasileñas. En los últimos años se ha construido una red de carreteras, muchas de ellas próximas a las áreas indígenas. Además del Amazonas, su principal vía fluvial es el Tocantins, que en el período colonial constituyó una alternativa de conexión entre el norte y el sur del país, lo que significó la desaparición de numerosos grupos indígenas que vivían en sus márgenes.

Esquemáticamente, podemos resumir la situación actual de los grupos indígenas del Pará en tres grandes provincias: la del extremo norte, dividida con el Surinam y Guayana francesa, donde predominan los karib, siendo los tiryó los más conocidos; la del suroeste, que es una prolongación del territorio de los mundurukus, la mayor parte de los cuales está situada en el vecino estado del Amazonas; la región del sureste, que comprende los ríos Iriri y Xingu, un territorio tradicionalmente kayapó. Éstos se dividen en pequeñas sociedades, completamente autónomas (Kubenkrankren, Mekranotire, Krokahoro, Kubenkrangnotire, Kararão), pertenecientes a la familia lingüística jê. Al contrario de los timbiras, construyen sus aldeas en

forma de semicírculo. Los hombres se deforman el labio inferior con la introducción de un disco de madera entre los labios y los dientes. Usan pelo largo, pero se rapan la parte frontal de la cabeza, de una forma parecida a la de los samurais japoneses. Prefieren la maza como arma de guerra y se les conoce por su ferocidad en los combates, causa del temor de los otros grupos de la región. Hace 30 años armaban emboscadas a los castañeros, con la finalidad de robar rifles Winchester 44, arma que rápidamente aprendieron a apreciar. Actualmente se han aliado a los garimpeiros para la extracción de oro en sus reservas, indiferentes a los daños que ello significa para el medio ambiente. Durante la elaboración de la Constitución Federal de 1988, constituyeron en Brasilia un importante *lobby*.

La última región indígena del Pará es la del medio y bajo Tocantins, que abarca las tierras situadas entre este río y el Xingu. Es un territorio constituido por pequeños grupos tupí-guaraníes, tales como los araweté, parakana y asurini, en las proximidades de la margen derecha del Xingu, además de los asurini, parakana y suruís, de la margen izquierda del Tocantins. En la región mediterránea entre los dos ríos, a la altura de la sierra de los Carajás, se encuentra el más septentrional de los grupos kayapós, los xikrin, que durante muchos años estuvo en guerra contra los suruís y parakanas. En la margen derecha del Tocantins, están los gavioes, el último de los grupos timbiras que entró en contacto con los blancos (1956).

Los suruís, denominados mudjetire por los xikrin, pueden ser un ejemplo de esas pequeñas sociedades tupí-guaraníes. Situados a orillas del *igarapé* Sororozinho, a igual distancia de los ríos Tocantins y Araguaia, fueron alcanzados por un frente de recolectores de castañas y contactados en 1960 por un misionero dominicano, Frei Gil Gomes. Luego entraron en contacto con cazadores de pieles, lo que ocasionó una epidemia de gripe que mató a 2/3 de la población. En 1961, la población se había reducido a sólo 40 personas (14 hombres, 7 mujeres y 19 niños). Estaban entonces aún divididos en 5 clanes patrilineales; poseían una jefatura hereditaria, perteneciente al clan Koati; el chamanismo constituía la principal práctica religiosa, aliada a la creencia en Mahyra, el héroe mítico, y sus hijos gemelos. Como la mayor parte de los tupí-guaraníes, enterraban a sus muertos dentro de casa, bajo la hamaca donde dormían en vida. Los matrimonios eran polígínicos, pero en esa época estaban limitados por

la precaria situación demográfica. La regla de residencia era patrilocal y la preferencia matrimonial era por la hija de la hermana del padre, la hija del hermano de la madre o la hija de la hermana. A comienzos de los años 70 se vieron envueltos en la llamada guerrilla del Araguaia, pero tuvieron la lucidez de apoyar a la facción victoriosa y por ello sobrevivieron. A pesar de nuestros pronósticos pesimistas [8], consiguieron superar el peligro de la extinción. Actualmente poseen una población superior a la del momento anterior al contacto.

El recién creado estado del Tocantins (hasta 1988 pertenecía a Goiás) es una prolongación de las áreas timbira del sureste del Pará y del sureste del Maranhão. En el extremo norte del estado, exactamente en la región denominada Bico do Papagaio, el área más agitada por conflictos ligados con la tierra del país, está el territorio de los apinayés, un grupo de cerca de 400 personas que entre los años 40 y 60 despertó un gran interés en la etnología mundial, a partir de una descripción, hecha por Kurt Nimuendajú, según la cual los apinayés poseerían cuatro kiyé, capaces de regular el matrimonio a través de una estructura de descendencia paralela. Antropólogos famosos como los americanos Robert Lowie, Alfred Kroeber y George Murdock, además del francés Claude Levi-Strauss, discutieron la famosa «anomalía apinayé». Finalmente, el trabajo de Roberto Da Matta, realizado en los años 60 en el ámbito de un gran proyecto de investigación, resultante de la cooperación del Museo Nacional y de la Universidad de Harvard, demostró que todo no era más que un equívoco de Nimuendajú: los kiyés no reglamentan el casamiento y no existe un sistema de descendencia paralela.

Un poco al sur de los apinayés están los krahó, un grupo timbira de cerca de 600 personas que en la década de los 40 fue víctima de una cruel masacre por parte de los hacendados de la región. Hoy poseen una reserva de gran dimensión, conservan parte de sus tradiciones y son conocidos por la costumbre que tienen de efectuar grandes viajes en busca de regalos para sus parientes cercanos.

Cerca de donde se está levantando la futura capital de Tocantins, Palma, en tierras situadas entre los ríos Tocantins y Sono, están

[8] Roque de Barros Laraia & Roberto Da Matta, *Indios e Castanheiros,* Difusão Européia do Livro, São Paulo, 1967.

las aldeas xerentes, el grupo akwen, que en el siglo pasado optó por entrar en contacto con el blanco, al contrario de sus parientes xavantes, que migraron a otro estado. Son cerca de 1.000 personas que, como ya hemos dicho, frecuentemente están envueltas en conflictos con los criadores de ganado.

En la parte oeste del estado, a orillas del Araguaia y más precisamente en la gran isla de Bananal, están los karajás, que los lingüistas consideran como pertenecientes al tronco macro-jê. En el pasado estaban divididos en tres ramas: karajá, javaé y xambioá. Actualmente sólo existen los dos primeros, a pesar de la existencia de un número muy pequeño de supervivientes xambioá.

Los karajás viven prácticamente del río (creen que son descendientes de entidades fluviales), siendo excelentes canoeros. Fueron famosos por sus habilidades guerreras y, más recientemente, por la confección de máscaras ceremoniales y una cerámica de alta calidad. Están bastante integrados y enfrentaron serios problemas de alcoholismo y tuberculosis.

Finalmente quedan los avá canoeiros, los temibles «indios salvajes» del siglo XIX que hoy, reducidos a pequeños núcleos, deambulan esquivos por las tierras de Tocantins y Goiás. Según una tradición goiana, estos indios serían descendientes de los carijós, de São Paulo, pertenecientes a la bandeira de Bartolomeu Bueno da Silva. En ese momento habrían huido y retornado al estado salvaje. Las investigaciones actuales desautorizan esta versión. Los avá canoeiros son lo que quedó de un gran grupo tupí-guaraní de la región que, después de luchar valientemente contra los blancos, se disgregó en pequeños grupos, algunos de ellos ya contactados y en relación permanente con la sociedad nacional.

Éste es el panorama sucinto de las poblaciones indígenas del Brasil actual. Llega a ser sorprendente que, a pesar de los bandeirantes y de los cazadores de indios, éstos consiguieran sobrevivir a la tenaz persecución que sufrieron en los últimos 500 años. Los indios de América pretendieron, durante la conmemoración de los cinco siglos del viaje de Colón, no celebrar el pasado sino el futuro: ¡los próximos quinientos años! ¿Qué puede significar este futuro para los indios de Brasil?

En primer lugar, para asegurar el futuro de las poblaciones indígenas brasileñas, es necesario asegurar el derecho de posesión y usu-

fructo de sus tierras, derecho éste que la Constitución asegura pero que rechazan con frecuencia segmentos de la sociedad mayoritaria, alegando que los indios poseen demasiadas tierras y que constituyen un obstáculo al desarrollo del mundo rural. Contra esos argumentos es necesario decir que las tierras indígenas, que suman cerca de 75.000.000 de hectáreas, representan sólo el 20% de las tierras aún no utilizadas por la sociedad nacional. Siendo así, existe aún mucho espacio para un programa de asentamiento de trabajadores rurales, desprovistos de tierras. Esto sin hablar de los grandes latifundios ociosos que se encuentran en manos de particulares. Pero el argumento más importante es que en ningún momento el gobierno federal está regalando tierras a las poblaciones indígenas. Lo que está haciendo y debe continuar haciendo es impedir que a los indios les sea arrebatado aquello que siempre les perteneció: sus territorios tradicionales.

Para asegurar los derechos de los indios es importante que la FUNAI ejerza de hecho sus funciones y deje de ser un órgano lento e ineficaz en la preservación de los indios y de su hábitat. Según João Pacheco de Oliveira F.º,

> la ley 6001/73 daba cinco años a la FUNAI para promover la demarcación de todas las tierras indígenas. Hoy, casi 10 años después del vencimiento de ese plazo, se ha regularizado solamente el 3,88% del total, permaneciendo la gran mayoría de las áreas (50,39%) en la delicada situación de ser sólo identificadas por la FUNAI, lo que corresponde a un «verdadero limbo administrativo» en cuanto a la garantía de sus derechos [9].

Transcurridos cuatro años más después de la afirmación anterior, el proceso de regularización de las tierras aún continúa lejos de llevarse a cabo.

La FUNAI debe también reasumir su papel, perdido en la década pasada, de ser la responsable de la salud y la educación de los indios. La especificidad de las cuestiones relativas a la salud de las poblaciones aborígenes no permite que la misma sea entregada al Ministerio de la Salud, responsable de atender a toda la población

[9] João Pacheco de Oliveira F.º, «Fronteiras de Papel: o reconhecimento oficial das terras indígenas», en *Humanidades,* año V, núm. 18, Editora Universidade de Brasilia, Brasília, 1988, p. 101.

nacional. Este Ministerio, como todos saben, ha sido incapaz de atender la demanda de sus usuarios. En la década de los 70, la FUNAI demostró la capacidad de administrar la asistencia médica y sanitaria y fue capaz de revertir, en muchos grupos, el cuadro de despoblación que entonces parecía irreversible.

Es necesario, por otro lado, desarrollar programas educacionales que permitan a los indios una interacción simétrica con la sociedad nacional. Estos programas sólo tendrán éxito si se administran bilingüísticamente. Es imposible para un niño indígena tener un buen rendimiento escolar cuando las clases se imparten en una lengua extraña de la que tiene un dominio restringido. Los programas curriculares, a su vez, deben tener en cuenta las características culturales de los grupos afectados, en lugar de ser una mera repetición de programas elaborados en favor de la población urbana brasileña.

Finalmente, es necesario que la Constitución se cumpla, que los indios tengan el derecho de seguir siendo lo que son, sin que se los obligue ni someta a programas integracionistas que son expresión de una actitud etnocéntrica y prejuiciosa, que no toman en cuenta los valores indígenas, que no respetan sus creencias tradicionales, y éstas, por más exóticas que puedan parecer, les permitieron vivir durante milenios y sobrevivir al penoso contacto con los hombres blancos.

APÉNDICES

CUADRO CRONOLÓGICO

10000 AC	Vestigios del hombre de Lagoa Santa, en el interior.
	Vestigios del hombre del conchero *(sambaqui),* en el litoral.
9000	Pueblos recolectores, no ceramistas, presentes en el Brasil Central.
1000	Indicios en la Amazonia de productores de cerámica rudimentaria.
500	Surgimiento de una producción de cerámica policromada en la Amazonia.
500 DC	Cerámica altamente desarrollada en la Amazonia: Santarém y Marajoara.
1100	Presencia de pueblos horticultores y ceramistas en el Brasil Central.
	Inicio de la ocupación del litoral por los tupinambás.
1500	LLEGADA DE LOS PORTUGUESES
	Exploración del litoral por portugueses y franceses.
	Primeras incursiones por el sertón.
1600	Desaparición de los tupinambás.
	Inicio de las *bandeiras:* ciclo de la caza del indio.
	Ataque bandeirante a las misiones jesuíticas del sur.
	Bandeiras: inicio del ciclo del oro.
1700	Apogeo del ciclo del oro y del diamante.
	Ocupación del valle amazónico.
1800	Independencia del país.
	Guerra del Paraguay: contacto con los indios del Chaco.
	Llegada de inmigrantes europeos: ocupación del territorio de los xokgeng, en Santa Catarina, y de los botocudos, en Minas Gerais.

1900	Se intensifican los conflictos en Santa Catarina y Minas Gerais.
	Creación del Servicio de Protección a los Indios.
	Ocupación de los territorios kaingang, en São Paulo, por los constructores de la Línea de Ferrocarril Noroeste de Brasil.
	Conflictos entre indios y blancos en el sur de Bahía.
	Marcha hacia el oeste: expediciones gubernamentales llegan al territorio de los indios xinguanos. Se hacen los primeros contactos pacíficos con los xavantes.
1950	Conflictos entre blancos e indios kayapós y gavioes en el sur de Pará.
	Construcción de Brasilia y de la carretera Belém-Brasilia.
	Transformación del Servicio de Protección a los Indios en Fundación Nacional del Indio.
	Construcción de la carretera transamazónica y de centrales hidroeléctricas que afectan a diversos territorios indígenas.
	Inicio del proyecto Calha Norte.
	Nueva constitución federal.
	Invasión de áreas indígenas por *garimpeiros*.
	Elaboración del nuevo Estatuto del Indio.

BIBLIOGRAFÍA COMENTADA

Capítulo 1

Hasta hace poco, la bibliografía sobre la arqueología brasileña abarcaba principalmente tesis académicas, de difícil acceso para el gran público, o artículos en revistas especializadas. Una visión panorámica de la arqueología brasileña sólo era posible a través del texto de Pedro Ignácio Schmitz, *Contribuciones a la prehistoria de Brasil*, Pesquisas, São Leopoldo, 1981, de acceso también limitado debido a sus características editoriales. Los más accesibles eran los libros de la arqueóloga norteamericana Betty J. Meggers, que junto con Clifford Evans fue responsable de un gran proyecto de investigación arqueológica en Brasil que sirvió de punto de partida para las carreras de muchos investigadores nacionales. Dos libros de Meggers se tradujeron al portugués: *América Pré-Histórica*, Editora Paz e Terra, Río de Janeiro, 1979, que, aunque haga una descripción general de la arqueología americana, presenta muchos datos sobre la arqueología brasileña, principalmente en lo que se refiere a la ocupación de la Amazonia por los antiguos habitantes del continente. Su objetivo es demostrar hasta qué punto las semejanzas ambientales influyeron en el desarrollo de las culturas prehistóricas americanas. El otro libro es *Amazônia, A ilusão de um Paraiso*, Editora Civilização Brasileira, Río de Janeiro, 1977, una combinación de datos arqueológicos, ecológicos y etnográficos, con el objetivo de estudiar la adaptación del hombre al medio ambiente. La autora analiza la adaptación del indígena a la tierra firme y a la vega, valiéndose de sus investigaciones arqueológicas y del trabajo de diversos etnólogos. Analiza también la acción predatoria del civilizado sobre el importante ecosistema.

Recientemente, los lectores interesados en arqueología han podido disfrutar del excelente volumen de André Prous, *Arqueologia Brasileira*, Editora UnB, Brasilia, 1992, que, además de una síntesis sobre la ocupación de

Brasil por los amerindios, hace un balance del estado de la arqueología en este país, desde su inicio con las investigaciones del científico danés Peter Wilhelm Lund en las grutas de Lagoa Santa, en la segunda mitad del siglo XIX. Llega hasta nuestros días, examinando el papel de la actuación gubernamental y la acción de las misiones extranjeras, que fueron importantes para el desarrollo de la ciencia en Brasil. Pero la mayor parte del libro está dedicada al estudio de las diferentes fases arqueológicas, que traducen el desarrollo de las diferentes culturas indígenas que ocuparon el país. Todo un capítulo está dedicado al arte rupestre brasileño, describiendo las diversas tradiciones y estilos que lo conforman. En suma, el libro de André Prous, arqueólogo francés radicado en Brasil, es sumamente útil para quien quiera tener una idea general de lo que se ha hecho, desde el punto de vista arqueológico, en Brasil.

Capítulo 2

El texto más importante relativo al «descubrimiento» de Brasil por la escuadra de Pedro Alvares Cabral sigue siendo la carta del escribano de la armada portuguesa, Pero Vaz Caminha, fechada «de este Porto Seguro, de Vuestra Isla de Vera Cruz, hoy, viernes, primer día de mayo de 1500», dirigida al rey don Manuel. Este documento es, sin duda, la primera descripción etnográfica de los habitantes de la nueva tierra, descripción ésta que fue realizada con una admirable objetividad. Existen numerosas ediciones de esta carta, siendo la más recomendable *A Carta de Pero Vaz Caminha. Com um estudo de Jaime Cortesão.* Coleção Clásicos Contemporâneos, Río de Janeiro, 1943, 353 pp. La gran dificultad es que esta edición solamente es accesible en las colecciones de buenas bibliotecas.

También con respecto a Cabral y a los primeros tiempos de la colonización, existen numerosos manuales de historia de Brasil que tratan del tema. Sin embargo, sigue siendo interesante la lectura de los textos clásicos, destacándose entre ellos el de Frei Vicente Salvador, el primer historiador brasileño, escrito en 1627: *História do Brasil*, Ediçoes Melhoramentos, São Paulo, 1975, 437 pp. En lo que se refiere a los indios, la obra confirma lo que ya habían escrito los cronistas del siglo XVII, pero describe bien las relaciones entre los colonizadores y los primitivos habitantes, además de esmerarse en hacerlo con la nueva tierra. Aureliano Leite, en la presentación de la edición de 1975, afirma ser de Frei Vicente Salvador la frase bastante conocida según la cual «los lusos se contentaban con andar arañando a lo largo del mar nuestro territorio como cangrejos». La obra está dividida en cinco libros, siendo los tres primeros importantes para la comprensión del perío-

do tratado en el capítulo en cuestión. Añádase a esto el agradable estilo del historiador, lo que llevó a Capistrano de Abreu, en 1918, a afirmar que Frei Vicente Salvador hace «más historias de Brasil que historia de Brasil» y que esto constituye «el encanto y la agudeza del viejo bahiano».

Es recomendable, como una ampliación de la lectura anterior, el primer volumen de la obra de Francisco Adolfo Varnhagen, *História Geral do Brasil.* Ediçoes Melhoramentos, São Paulo, 1975, 5 volúmenes, que trata más detalladamente del primer siglo de ocupación portuguesa. Varnhagen, el vizconde de Porto Seguro, fue el mayor investigador de los tres primeros siglos de la historia brasileña, correspondiéndole la gloria de haber identificado la sepultura de Pedro Alvares Cabral.

Finalmente, un importante texto para la comprensión de este segundo capítulo es la obra de Affonso de Escragnolle Taunay, *História das Bandeiras Paulistas*, Ediçoes Melhoramentos, São Paulo, 1975, 3 volúmenes, obra iniciada en 1924 y terminada en 1950, que describe la ocupación del vasto interior de Brasil por los «bandeirantes», generalmente mamelucos paulistas que enfrentaron todos los peligros en busca del sueño de las grandes riquezas minerales. La historia de las bandeiras es, por otro lado, una sucesión de enfrentamientos con los indios, que resultó en la extinción de numerosos pueblos nativos.

Las lecturas referentes a este capítulo se complementan con las mencionadas en el capítulo siguiente. Razones de orden metodológico nos llevaron a dejar para el capítulo 3 toda una rica literatura producida sobre Brasil y sus habitantes por viajeros letrados del siglo XVI, los llamados cronistas de dicho siglo.

Capítulo 3

Es sumamente rica la literatura producida en el siglo XVI sobre los indios tupinambás. La costa brasileña fue visitada por numerosos viajeros, generalmente religiosos, que, después del retorno al continente europeo, publicaron diversos libros que describen, con riqueza de detalles, la vida y las costumbres de los diferentes grupos tupinambá. Haremos aquí una selección de los mejores trabajos.

Claude d'Abbeville (?-1632), fue un capuchino francés que escribió sobre los tupinambás, localizados en el estado del Maranhão. La primera edición se publicó en París, en 1614, bajo el título *Histoire de la Mission des Pères Capucins en l'Isle de Maragnan et terres circonuosines ov est triacte des singularitez & des Meurs merueilleuses des Indiens habitans de ce país.* Existen dos traducciones brasileñas, la segunda publicada por la Livraria Martins,

São Paulo, 1945, hecha por Sérgio Milliet y con anotaciones de Rodolfo Garcia.

El jesuita Joseph de Anchieta (1534-1597) describió a los tupinambás en una vasta correspondencia dirigida a sus superiores. El conocimiento de algunas de esas cartas es posible a través de la lectura de *Cartas, informaçoes, fragmentos históricos e sermoes.* Publicaçoes da Academia Brasileira de Letras, Livraria Civilização Brasileira, Río de Janeiro, 1933, 567 pp. Forma parte de esta edición el estudio de Capistrano de Abreu: «A obra de Anchieta no Brasil». Anchieta describe a los tupinambás del litoral paulista y de los alrededores de la actual capital del Estado. Un fragmento importante de este libro se titula «Información de los casamientos de los indios de Brasil», que posibilita a los estudiosos actuales el conocimiento de importantes aspectos de la organización social de los tupinambás.

Fernão Cardim (1540-1625), *Tratados da terra e gente do Brasil,* Companhia Editora Nacional, Coleção Brasiliana, vol. 168, São Paulo, 1939, 435 pp. El trabajo de este jesuita portugués es importante porque enumera a las tribus del litoral brasileño, además de hacer una descripción de las creencias y ceremoniales indígenas.

Jean de Lery (1534-1611), el misionero calvinista que participó de la tentativa de implantación de una Francia Antártica, donde hoy se sitúa la ciudad de Río de Janeiro, es tal vez el cronista más traducido y publicado. La edición más reciente, no obstante, es el *Viagem à Terra do Brasil,* publicada por la Biblioteca do Exército -Editôra, Río de Janeiro, 1961, 279 pp., a partir de la traducción de Sérgio Milliet y con notas, referentes a los términos lingüísticos, de Plinio Ayrosa. Lery, que permaneció casi un año entre los tupinambás, describe minuciosamente las costumbres de los indios brasileños, prestando especial atención a las prácticas antropofágicas. Su libro, publicado en 1578, contiene duras críticas a su contemporáneo André Thevet. Herbert Baldus, en *Bibliografía Crítica da Etnologia Brasileira, volumen I,* São Paulo, 1954, cita a diversos autores que dudan de la autenticidad del viaje de Lery. No obstante, la calidad del material lingüístico que aporta alejan la hipótesis de que el cronista se habría apropiado de datos de otros viajeros.

Gabriel Soares de Sousa (1540-1592), residió durante 17 años en Bahía. Su libro *Tratado Descritivo do Brasil em 1587* no tuvo su primera edición completa hasta 1825. Fue publicado en Brasil, en 1938, por la Companhia Editora Nacional, Coleção Brasiliana, vol.117, São Paulo, 493 pp., con comentarios de Francisco Adolfo Varnhagen. Son importantes sus informaciones sobre religión y cultura material de los tupinambás, así como un derrotero sobre la localización de los diversos grupos indígenas en el litoral brasileño.

Hans Staden comparte con Jean de Lery el hecho de ser el más divulgado de los cronistas del siglo XVI. Estuvo dos veces en Brasil, la primera de 1547 a 1548 y la segunda de 1549 a 1555, cuando pasó nueve meses como cautivo de los tupinambás y se libró de ser sacrificado en un ritual antropofágico. Por ello, Staden dedica gran parte de su libro a la descripción de la antropofagia. La primera edición de su obra apareció en Marburg, en 1557. En Brasil fue publicado en 1942 bajo el título *Duas viagens ao Brasil, Arrojadas Aventuras no Século XVI entre os antropófagos do Novo Mundo*, Publicação da Sociedade Hans Staden, São Paulo, 1942.

André Thevet (1502-1592), *Singularidades da França Antártica a que os outros chamam de América*, Companhia Editora Nacional, Coleção Brasiliana, São Paulo, 1944, 502 pp., vivió entre los tupinambás de Río de Janeiro, en calidad de fraile católico; de ahí las críticas de Jean de Lery a su obra, que según Estevão Pinto aporta importantes datos sobre el chamanismo, la guerra, prácticas funerarias, etc. Llamamos la atención sobre el hecho de que fue Thevet quien realmente identificó al héroe mítico de los tupís, Mahira.

Entre los autores contemporáneos que escribieron sobre los tupinambás, nos gustaría destacar dos nombres: Alfred Metraux y Florestan Fernandes. Fue Metraux el primero en utilizar sistemáticamente los datos de los cronistas del siglo XVI para analizar diversos aspectos de la sociedad tupinambá. En 1927, publicó el artículo «Les migrations historiques des Tupi-Guarani», en *Journal de la Société des Americanistes de Paris,* siglo XIX, en el cual demostró que los grandes movimientos migratorios tupís eran anteriores, de hecho, a la llegada de los blancos. En 1928 publicó *La Civilization Materielle Des Tupi Guarani*, Librairie Orientalista Paul Geuthner, París, impulsado por la temática de la época que determinó su preocupación en localizar el centro de dispersión de los tupís. Esta preocupación le fue sugerida por uno de los exponentes de la escuela difusionista alemana, el padre Schmidt, quien le recomendó un estudio exhaustivo de las fuentes antiguas referentes a los tupís, a fin de que a través de la historia de sus migraciones pudiese determinarse con exactitud su «patria primitiva». A pesar de la crítica que se puede hacer a esta orientación, el libro es bastante útil para el conocimiento de los artefactos e instrumentos producidos por los tupinambás. En ese mismo año, Metraux publicó también *La Religion des Tupinambá et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani*, que es sin duda el trabajo más significativo de esa trilogía y aún hoy es una de las más importantes obras sobre el sistema religioso de un grupo tribal brasileño.

Los trabajos de Metraux no agotaron todas las informaciones dejadas por los cronistas, lo que permitió a Florestan Fernandes iniciar una serie de publicaciones que contribuyeron aún más al conocimiento de los antiguos tupís. La *Organização Social dos Tupinambá*, Instituto Progresso Edito-

rial, São Paulo, 1949 [1], es la reconstrucción de una realidad social extinguida, en la cual el valor de las elaboraciones inductivas es mayor cuando sabemos que las instancias empíricas utilizadas fueron fruto de las observaciones de los cronistas, no siempre presentadas en una forma sistematizada. Fernandes tuvo éxito en este proyecto gracias a una depurada técnica de investigación que consistió en una búsqueda y selección de datos y un excelente trabajo interpretativo que le posibilitó una aproximación razonable a la realidad investigada. Los títulos de los capítulos dan una impresión de la amplitud de la obra: «Os grupos locais», «O sistema de parentesco», «As Categorias de idade» y el «Conselho dos Chefes». En «A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá», en *Revista do Museu Paulista,* N. S., vol. VI, 1952 [2], Fernandes describe y analiza los hechos que demuestran la importancia de la guerra para la organización social y la concepción del mundo de los tupinambás. Dos artículos de Florestan Fernandes son también importantes para la comprensión de la realidad social de los antiguos tupís: el primero es «Os Tupi e a reação Tribal à Conquista», publicado en *Mudanças Sociais no Brasil,* Difusão Europeia do Livro, São Paulo, 1960, y «Aspectos da Educação na Sociedade Tupinambá», publicado en *Volkerkundliche Abhandlugem,* Band I, Beitrage Zur Volkerkunde Südamerikas, Hannover, 1964. En el primer artículo Fernandes rechaza la idea de que los indios aceptaron mansamente la conquista europea, mostrando que, dentro de los límites de sus posibilidades, ellos defendieron con valor y tenacidad su libertad y sus tierras. Analiza entonces las formas de reacción y las etapas en que se produjo el contacto. En el segundo, el mencionado autor analiza un sistema educacional asistemático e informal que intentaba integrar al individuo en un «orden tribal tradicionalista, sagrado y cerrado». Un punto importante de este artículo es el que demuestra que «una educación que integra es también una educación que diferencia», rechazando así la tendencia a suponer una uniformidad completa en el comportamiento de los miembros de una sociedad. Para Florestan Fernandes, los hombres tupinambás eran muy diferentes entre ellos, y esta diferenciación era importante para la supervivencia del grupo y para su herencia sociocultural.

[1] Existen dos ediciones brasileñas más de esta obra: 2.ª ed., Difusão Europeia do Livro, São Paulo, 1963; y 3.ª ed., Editora da Universidade de Brasilia, Brasilia, 1990.

[2] Este texto se volvió más accesible al gran público gracias a la 2.ª ed., Livraria Pioneira Editora/ Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1970.

Capítulo 4

Dos obras, ya citadas en el capítulo 2, son importantes para la comprensión de esta etapa del período colonial. Son la *História das Bandeiras Paulistas*, de Affonso Escragnolle Taunay, e *História Geral do Brasil*, de Francisco Adolfo Varnhagen. En efecto, en el siglo XVII se intensifican las acciones de los bandeirantes, con graves consecuencias para muchas poblaciones indígenas. El volumen 4 del texto de Varnhagen trata del período de la explotación minera aurífera y, principalmente, del conflicto entre los jesuitas y el marqués de Pombal. El resultado de este enfrentamiento fue la pérdida por los jesuitas de la jurisdicción sobre los indios y, finalmente, la expulsión de la Compañía de Jesús del país, a mediados del siglo XVIII.

Un texto fundamental para la comprensión de ese período es el de J. Capristano de Abreu, *Capítulos da História Colonial*, Livraria Briguet, Río de Janeiro, 1951, 380 pp., considerado un hito importante en la historiografía brasileña. El capítulo IX merece una atención mayor, pues trata de la conquista del sertón y nos remite nuevamente al tema de las bandeiras y al conflicto con las poblaciones nativas. Este capítulo abarca los dos siglos finales de la dominación portuguesa. Como Varnhagen, Capistrano de Abreu se refiere detalladamente a las leyes que retiraron a los misioneros de la administración de las aldeas indígenas y no esconde sus simpatías hacia los jesuitas, que intentaron oponerse a la nueva legislación y fueron expulsados del reino por una ley que los declaró «rebeldes y traidores».

El libro de Marivone Matos Chaim, *Aldeiamentos Indígenas (Goiás 1749-1811)*, São Paulo, 1983, a pesar de tratar de la ocupación del territorio indígena, sólo en el estado de Goiás, en un período de tiempo limitado, es sumamente útil para la comprensión de este capítulo, pues analiza detalladamente la legislación pombalina referente a los indios. La autora describe la formación de *aldeamentos,* como consecuencia de las mencionadas leyes, y que son de naturaleza diferente de los constituidos por los jesuitas al comenzar la catequesis.

La conquista de la Amazonia puede comprenderse mejor a través de la lectura de dos libros: Carlos Moreira Neto, *Indios da Amazônia. De maioria a minoria (1750-1850)*, Editora Vozes, Petrópolis, 1988, 348 pp. El libro se inicia con el período pombalino y se extiende hasta mediados del período imperial, es decir, un siglo que, según el autor fue el del exterminio de las poblaciones indígenas de la Amazonia. El texto enfatiza la implicación de las poblaciones indígenas en la *cabanagem,* movimiento nativista que estalló en el Pará y en el Amazonas y que fue violentamente sofocado por el poder central. Los indios fueron las mayores víctimas de esa represión.

Finalmente, es recomendable la lectura de John Hemming, *Red Gold, The Conquest of the Brazilian Indians, 1500-1760*, Harvard University Press, Cambridge, 1978, 677 pp., que es sin duda el texto más completo sobre la historia del contacto entre indios y blancos en los primeros doscientos sesenta años de la historia de Brasil. En lo que se refiere a la Amazonia, este libro y el de Moreira Neto cubren prácticamente todo el período colonial. Hemming muestra que, a pesar de la brutalidad de la conquista, el objetivo de los colonizadores era más el de someter que el de destruir a los indios. Los colonizadores pretendían utilizarlos como mano de obra y los misioneros querían convertirlos. Fueron las enfermedades, traídas por ambos, las que diezmaron a la mayor parte de la población nativa.

Capítulo 5

Los naturalistas europeos que recorrieron el interior de Brasil en el siglo XIX, constituyen la principal fuente de información sobre muchos grupos indígenas brasileños en ese período. Una expedición científica importante fue la dirigida por el barón George Heinrich von Langsdorff (1773-1852) y financiada por el zar de Rusia. Partiendo de Río de Janeiro en 1825 llegó a la Amazonia en 1829, después de atravesar en su camino una inmensa y desconocida región del oeste brasileño. Entre los miembros de esa expedición se encontraba Hercules Florence (1804-1879), excelente dibujante, autor de *Esboços da Viagem feita pelo Sr. de Langsdorff, desde setembro de 1825 até março de 1829.* Traducción del vizconde de Taunay en *Revista Trimensal do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil,* XXXVIII, 1875, y XXXIX, 1876, Río de Janeiro. Existe una edición más reciente, bajo el título *Viagem Fluvial do Tietê ao Amazonas de 1825 a 1829.* Editora Cultrix/Edit. da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1977, 311 pp., que lamentablemente no publica la mayor parte de las 115 planchas grabadas por Florence, muchas de las cuales representan a indios apiaká, bakairi, bororo, chamacoco, guaná, guató, kayapó, munduruku. Pero las valiosas informaciones relativas a esos indios compensan la falta apuntada.

Johan Moritz Rugendas (1802-1858) llegó a Brasil para ser dibujante de la expedición del barón de Langsdorff, con quien probablemente tuvo diferencias poco después de su llegada a Brasil. Se dispuso, pues, a viajar por su cuenta. De sus viajes por Brasil quedó una inmensa obra en dibujos, pinturas al óleo y acuarelas. Muchos de sus dibujos ilustran su libro *Viagem pitoresca através do Brasil*, Editora Itatiaia/Ed. da Universidade de São Paulo, Belo Horizonte/São Paulo, 1989. Sus excelentes ilustraciones representan a numerosos grupos indígenas, hoy extinguidos, como los puri, botocudos,

coroados, camakan, etc. En el texto del libro pueden encontrarse algunas informaciones sobre las costumbres de los indios retratados.

John Emanuel Pohl (1782-1834) recorrió los estados de Río de Janeiro, Minas Gerais y Goiás, de 1817 a 1821, y en su libro *Viagem ao Interior do Brasil*, Instituto Nacional do Livro, Río de Janeiro, 1951, 394 pp., existen informaciones sobre el *aldeamento* de Mossamedes y sobre los indios canoeiros, xavantes, kraho, pokamekran y maxakali.

Auguste de Saint-Hilaire (1779-1853), botánico francés, llegó a Brasil en 1816 con el objetivo de realizar investigaciones en su área de conocimiento. Al regresar a Francia, en 1822, había recorrido los estados de Río de Janeiro, Minas Gerais, Espírito Santo, Goiás, São Paulo, Paraná, Santa Catarina, Río Grande do Sul y el Uruguay. Sus libros retratan muy bien las condiciones de vida y las costumbres en el interior de Brasil, en la primera mitad del siglo XIX, ofreciendo también importantes informaciones sobre los grupos indígenas con los cuales tuvo contacto.

Informaciones sobre los indios coroados, malali, monoxó, kapoxó y panhame pueden encontrarse en *Viagens as provincias do Río de Janeiro e de Minas Gerais*. Editora Itatiaia/Edit. da Universidade de São Paulo, Belo Horizonte/São Paulo, 1975, 378 pp. Las noticias sobre los indios «goitacazes» y «botocudos» con los que Saint-Hilaire tuvo contacto en 1818, pueden encontrarse en *Viagem al Espírito Santo e Río Doce*. Editora Itatiaia/Edit. da Universidade de São Paulo, Belo Horizonte/São Paulo, 1975, 245 pp.

En 1819 el autor estuvo entre los indios kaingang, del sureste paulista. Las informaciones sobre los mismos están contenidas en *Viagem a provincia de São Paulo e resumo das viagens ao Brasil, Provincia Cisplatina e Missoes do Paraguai*, Biblioteca Histórica Brasileira, São Paulo, 1940, 375 pp. A pesar del concepto negativo que Saint-Hilaire tenía con respecto a los indios, no quedan dudas de que sus libros son de lectura obligatoria para aquellos que quieran conocer la situación indígena del siglo XIX.

Karl Friedrich Philipp von Martius (1794-1868) y Johan Baptist von Spix (1781-1826), botánico y zoólogo respectivamente, fueron designados por el rey de Baviera para acompañar en el séquito científico a la joven emperatriz de Brasil, la archiduquesa austríaca doña Leopoldina. Viajaron por Brasil de 1817 a 1820. Saliendo de Río de Janeiro, atravesaron la provincia de Minas Gerais, Bahía, todo el nordeste brasileño hasta el Maranhão y de ahí hasta Belém do Pará, donde inician el viaje por el Amazonas hasta Tabatinga, en la frontera con Perú. En el transcurso de su itinerario entraron en contacto con numerosas poblaciones, muchas de ellas retratadas en las planchas que acompañan el texto. Algunas de éstas permiten el conocimiento de los adornos y pinturas corporales de grupos como los tikuna, mi-

ranha, munduruku, etc., que hoy están bastante aculturados y cuyas indumentarias no los diferencian de la población regional.

Francis de Castelnau (1812-1880), en *Expedition dans les parties centrales de l'Amerique du Sud, de Río de Janeiro a Lima, et de Lima ao Pará.* París, 1850-1851, hace referencias a los indios xavantes, xerentes, karajás, apinayés, krahó, guanás, apiakás, guaikurus, guaraníes, guatós y bororos, siendo sumamente importantes sus informaciones lingüísticas.

Otro viajero importante de la segunda mitad del siglo XIX es Karl von den Steinen (1855-1929), que bajó el Xingu desde su cabecera hasta la desembocadura en el río Amazonas, habiendo sido el primer autor que escribiera sobre los llamados indios xinguanos (aweti, bakairi, kalapalo, kamayurá, kuikuru, nahukwá, trumai y yawalapiti). Al contrario de los demás autores citados, Von den Steinen estaba primariamente orientado hacia el trabajo etnográfico. Su libro *Entre os Aborígenes do Brasil Central,* Departamento de Cultura, São Paulo, 1940, 714 pp., fue considerado por Herbert Baldus «la obra más brillante de la etnografía y de la etnología brasileña y una lectura indispensable para todos los que estudian a los indios de este país».

Finalmente, nos queda por citar a Alfred d'Escragnolle Taunay (1843-1899), más conocido como vizconde de Taunay, el único brasileño entre los autores citados, que en su calidad de militar durante la Guerra del Paraguay (1864-1870), tuvo la oportunidad de entrar en contacto con los indios guanás (chanés, terenas, kinikinau y layanas), guatós, guaikurus y kaingang, dejando informaciones sobre los mismos en sus numerosos libros. La mayor parte de esas informaciones se concentra en *Memórias de Visconde de Taunay,* Instituto Progresso Editorial, São Paulo, 1948, en los capítulos referentes a la participación del autor en las actividades bélicas.

Capítulo 6

De los autores antiguos que escribieron sobre los terenas citaremos sólo a Francis Castelnau y Alfredo de Escragnolle Taunay, ya mencionados en el capítulo anterior, además de Josef Bach, que visitó a los terenas en 1896 y publicó sus observaciones en «Datos sobre los indios Terenas de Miranda», en los *Anales de la Sociedad científica argentina,* LXXXII, Buenos Aires, 1916. A pesar de tratarse de un comerciante, sus observaciones fueron consideradas de interés etnográfico por Roberto Cardoso de Oliveira.

En el siglo XX, los terenas fueron visitados por diferentes investigadores. El primero de ellos fue Max Schmidt (1874-1950), que en «Guaná», *Zeitschrift für Ethnologie,* XXXV, Berlín, 1903, presenta un vocabulario recogido entre los terenas, además de algunas notas históricas.

Herbert Baldus hizo su primer viaje a las aldeas terenas en 1934, habiendo publicado «Tereno-Texte» en *Anthropos,* XXXII, Viena, 1937, en el cual, además de comentar el trabajo de Max Schmidt, ofrece importantes informaciones referentes al material lingüístico y mitológico recogido en la región de Miranda. En 1947 volvió a la región y publicó «Lendas dos Indios Tereno», en *Revista do Museu Paulista,* NS, vol. IV, São Paulo, 1950, donde trata del contacto entre los terenas y los blancos; hace comparaciones de la cultura terena con las demás culturas del Chaco, además de transcribir numerosos mitos recogidos entre esos indios.

En la década de los 40, los terenas fueron visitados también por el antropólogo americano Kalervo Oberg, que publicó dos trabajos sobre los mismos. El primero fue el artículo «Terena social organization and law», en *American Anthropologist,* L, núm. 2, Menasha, 1948, donde analiza algunos cambios sociales producidos entre los terenas. En *The Terena and the Caduveo of Southern Mato Grosso, Brazil.* Smithsonian Institution. Institute of Social Anthropology, Publication núm. 9, Washington, 1949, hace un estudio comparativo de esas dos tribus, ligadas históricamente por un sistema de vasallaje, en el cual los terenas constituían la parte dominada.

A partir de la década de los 50, los terenas comenzaron a ser estudiados por Roberto Cardoso de Oliveira, que, además de varios artículos, publicó dos libros importantes para la comprensión de esa sociedad aruak. El primero de ellos es *O Processo de Assimilação dos Terêna.* Museu Nacional, Río de Janeiro, 1960, 163 pp., que tuvo un nuevo título en las ediciones posteriores de la Editora Francisco Alves y la Editora da Universidade de Brasilia: *Do Indio ao Bugre - O processo de assimilação dos Terêna.* El libro trata básicamente de la historia de las relaciones entre los terenas y los blancos y del análisis antropológico de los procesos utilizados por los indios para la conservación de su identidad étnica. El análisis del autor demuestra que los terenas han conseguido compatibilizar muchos de sus aspectos culturales con los de la sociedad regional. A pesar de que en el título aparece la palabra «asimilación», el autor demuestra que éste es un proceso que está lejos de llevarse a cabo. En el capítulo 7, el autor reelabora el concepto de asimilación, importante para la comprensión del proceso de aculturación. La palabra *bugre,* poseedora de significados altamente despectivos, indica que los terenas, en su proceso de integración en la sociedad nacional, se han transformado en una especie de «civilizados» de segunda clase que, como expresa el autor, los coloca en una situación de limbo social.

El segundo libro, *Urbanização e Tribalismo,* Zahar Editores, Río de Janeiro, 1968, 237 pp., como el propio subtítulo lo indica, está preocupado por «la integración de los indios terenas en una sociedad de clases». Es el resultado de un segundo período de investigación entre los terenas, esta

vez a comienzos de la década de los 60, que ha concluido en el análisis del proceso de urbanización y, más aún, en la integración de un grupo tribal en una sociedad de clases. Los nuevos datos posibilitaron al autor ampliar los análisis sobre la estructura social tradicional del grupo para, a continuación, examinar las condiciones de vida en las reservas indígenas, instituidas por el Servicio de Protección a los Indios, y finalmente estudiar la inserción de los terenas en el medio urbano. Analiza los factores derivados de este proceso de urbanización, como la reorganización de la familia y las formas de acomodación en un sistema de clases. Además de esto, trabaja con el concepto de tribalismo, lo que permite comprender la existencia de una minoría étnica que sobrevive culturalmente gracias a la reproducción de aspectos de la vida de aldea en el mundo urbano. La asimilación se vuelve entonces un proceso más largo, que se retrasa por la acomodación de los miembros de la minoría en los estratos más bajos de una sociedad estamental.

Capítulo 7

Para la comprensión del movimiento literario denominado Indianismo, mencionado en este capítulo, es recomendable la lectura de Antônio Cândido, *Literatura e Sociedade*, Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1980, 193 pp. En su capítulo 8, Cândido muestra cómo la temática indianista comienza a ocupar espacio en la literatura brasileña, como una forma de afirmación nacionalista. En esa fase literaria todo lo que es «verdaderamente brasileño» se considera bueno. Es también un momento de valorización de la exuberante naturaleza del país.

Silvio Coelho dos Santos es sin duda el autor más calificado en lo que se refiere al tema de la ocupación blanca del sur del país. Su libro *Indios e Brancos no Sul do Brasil*, Edeme, Florianópolis, 1973, 313 pp., narra no sólo la tragedia vivida por los xokleng, a finales del siglo XIX y principios del XX, sino que también analiza la dinámica del proceso de expansión de la sociedad nacional que llevó a la ocupación de aquel territorio indígena. Santos muestra también la reacción de segmentos de la sociedad nacional a los brutales acontecimientos que envolvieron a los xokleng y principalmente ante la proclama genocida de un científico solidario con los colonos europeos. Esta reacción determinó la creación del Servicio de Protección a los Indios.

La historia de la creación del Servicio de Protección a los Indios, gracias a la acción de un militar positivista, Rondon, está bien descrita y analizada en Darcy Ribeiro, *A Política Indigenista Brasileira*, Ministério da Agri-

cultura, Río de Janeiro, 1962, en el cual narra también el proceso de pacificación de las tribus denominadas «ariscas» a principios de este siglo. El contenido de este libro (ya agotado) fue incluido en la publicación de Ribeiro titulada *Os Indios e a Civilização*, Editora Civilização Brasileira, Río de Janeiro, 1970, 495 pp., que también incluye otras obras importantes del mismo autor, como el capítulo IX, que reproduce el artículo «Convívio e Contaminação», publicado originariamente en 1956, y que trata del proceso de despoblación indígena a través de la contaminación de los mismos con enfermedades traídas por los blancos. Este proceso se ha ido repitiendo desde la llegada de Cabral, cada vez que se ha hecho contacto con un nuevo grupo indígena. El capítulo XII trata de los grados de integración de los grupos indígenas brasileños, objeto de estudio del autor en un artículo de 1957.

Capítulo 8

Los indios xinguanos, abordados en este capítulo, fueron objeto de estudios de diversos etnólogos a partir de Eduardo Galvão, uno de los nombres más importantes de la antropología brasileña en las décadas de los 50 y 60. Una compilación de sus principales trabajos sobre los xinguanos puede encontrarse en *Encontros de Sociedades*, Editora Paz e Terra, Río de Janeiro, 1979, 299 pp., donde se destaca el artículo «Cultura e Sistema de Parentesco das tribos do Alto Xingu», publicado anteriormente en 1953. En este artículo, Galvão relaciona y analiza los términos de parentesco de seis grupos del Xingu: kamayurá, aweti, meinaku, yawalapiti, nahukwá y trumai. Después de Galvão, muchos otros antropólogos realizaron trabajos de campo entre los xinguanos. Son: Ellen Basso, *The Kalapalo Indians of Central Brazil*, Holt, Rinehart and Winston Inc., Nueva York, 1973, 157 pp., que fue sin duda la primera monografía publicada sobre un grupo xinguano, resultado de dieciocho meses continuos de trabajo de campo que permitieron a la autora un buen aprendizaje de la lengua indígena. En esta monografía sobre uno de los pocos grupos tribales que hasta entonces habían conseguido conservar casi intacto su modo de vida tradicional, la autora trata de temas tan importantes como la oposición entre los sexos, las acusaciones de hechicería, la relación de los seres humanos con los sobrenaturales, la clasificación de los seres vivos, a través de los cuales busca la identificación de un modelo de categorías nativas, además de analizar detalladamente las redes de parentesco de los kalapalo. El trabajo comprende también una detallada descripción del sistema ecológico de esos indios. El análisis del *ifutiso*, un concepto ideal de comportamiento existente

entre los kalapalo, constituye una parte importante del libro. Posteriormente, Basso publicó *A Musical View of the Universe*, University of Pensilvania Press, Philadelphia, 1985, 343 pp., un exhaustivo análisis de las relaciones entre los mitos kalapalo y las letras de las músicas utilizadas en sus rituales. En 1987 publicó *In Favor of Deceit, A Study of Tricksters in an Amazonian Society*, The University of Arizona Press, Tucson, 376 pp., en el cual analiza los mitos kalapalo sobre los Tricksters, intentando demostrar la importancia de la ilusión dentro de la experiencia existencial de esos indios xinguanos.

Un estudio de la musicología xinguana puede encontrarse en Rafael José de Menezes Bastos, *A Musicológica Kamayurá*, Fundação Nacional do Indio, Brasilia, 1978, 241 pp. El autor analiza la importancia de la música en los rituales xinguanos, además de hacer una descripción detallada de los 22 instrumentos musicales utilizados por los kamayurá. Las representaciones gráficas de los xinguanos fueron estudiadas por Maria Heloisa Fenelon Costa en *O Mundo dos Mehinaku e suas representaçoes gráficas*, Editora da Universidade de Brasilia/Editora UFRJ, Brasilia, 1988, 159 pp., en el cual la autora utiliza su sensibilidad artística y su capacidad de observación etnográfica para mostrar al lector cómo los mehinaku observan el mundo e imaginan lo sobrenatural. Las 70 ilustraciones presentadas por la autora constituyen una magnífica muestra de la capacidad de los indios xinguanos en representar a los seres naturales y sobrenaturales, trasladando al papel lo que tradicionalmente imprimían en otro tipo de espacios, como las cortezas de los árboles, la arena de las playas, las columnas de la casa e incluso el propio cuerpo humano.

Otra monografía importante sobre el Xingu es la de Thomas Gregor *Mehinaku. The Drama of Daily Life in a Brazilian Village*, The University of Chicago Press, Chicago, 1977, 382 pp., que, conforme el propio título lo indica, es una magnífica etnografía de la vida cotidiana de un pueblo xinguano. El autor describe minuciosamente el «layout» de la aldea y la arquitectura de las casas para definir el espacio cultural en el que se desarrolla el drama de la vida diaria de los mehinaku. Para que este acto sea comprensible al lector, Gregor hace un análisis adecuado del sistema de parentesco mehinaku, de su sistema de creencias, dando relieve a las actividades chamanísticas, además de un análisis de la expresión artística. El libro se enriquece con excelentes ilustraciones realizadas por los propios indios y por fotos tomadas por el autor.

El tomo segundo del libro de Aurore Monod-Becquelin, *La Pratique Linguistique des Indiens Trumai*, Societé d'Études Linguistiques et Antropologiques de France, París, 1975, 215 pp., contiene una excelente colección de los mitos que los trumai comparten con las otras sociedades xinguanas.

El interés por los trumai se debe al hecho de que son los únicos hablantes de una lengua considerada aislada, que no puede incluirse en ninguno de los tres troncos lingüísticos que abarcan a las demás lenguas xinguanas. La mitología xinguana fue objeto de estudio de los trabajos de Pedro Agostinho, principalmente en su libro *Kwarip. Mito e Ritual no Alto Xingu*, EPU/ EDUSP, São Paulo, 1974, 209 pp., en el cual describe detalladamente el ciclo ritual del Kwarip, con que los xinguanos homenajean a sus muertos recientes, proceden a la iniciación de los jóvenes y recuerdan el mito de la creación. El texto está acompañado por fotos que ilustran el más importante ritual de los grupos xinguanos.

Finalmente es interesante destacar el único trabajo de antropología económica realizado entre los indios xinguanos: el de George Zarur, *Parentesco, Ritual e Economia no Alto Xingu*, FUNAI, Brasilia, 1975, 97 pp., que fue realizado principalmente entre los indios aweti, uno de los grupos más pequeños del Xingu.

Los waimiri-atroari mencionados en este capítulo fueron estudiados por Stephen Baines, que ha publicado recientemente su libro *«E A Funai que sabe»: A frente de atração Waimiri-Atroari*, Museu Paraense Emilio Goledi, Coleção Eduardo Galvão, Belém, 1992, 362 pp., en el cual describe minuciosamente el drama sufrido por esos indios, víctimas de un proceso de contacto marcado por la violencia y por la dominación de parte de la FUNAI, que a su vez sufría las presiones del gobierno federal, interesado en la «pacificación» de los indios para poder construir la carretera Manaus - Boa Vista. El drama de los yanomami, a su vez, puede conocerse a través de los trabajos de Alcida Ramos citados en el texto del capítulo. El lector interesado en la comprensión de la cultura de estos indios debe recurrir al libro de esa autora titulado *Memórias Sanumá. Espaço e Tempo em uma Sociedade Yanomami*, Editora Marco Zero/ Editora da Universidade de Brasilia, São Paulo, 1990, 343 pp.

Las consecuencias de la expansión de la sociedad brasileña en los últimos años, derivada de los programas de desarrollo realizados por el gobierno federal, fueron estudiados por Shelton Davis en *Victims of the Miracle. Development and the Indians of Brazil*, Cambridge University Press, Cambridge, Mass., 1977, 205 pp., donde el autor destaca el papel de las empresas multinacionales en la ocupación de territorios tradicionalmente ocupados por indios, cuestionando la validez de los programas desarrollistas del gobierno militar para las poblaciones indígenas y campesinas.

Capítulo 9

Aún se está escribiendo la historia de los hechos narrados en este capítulo. No obstante, existen trabajos —principalmente compilaciones de artículos— que tratan de esos temas actuales. Roberto Cardoso de Oliveira en *A Sociologia do Brasil Indígena*, Tempo Brasileiro, Río de Janeiro, 1978, 222 pp., en los diversos artículos que componen el libro, trata de algunos temas que aún mantienen su actualidad, como «O índio na consciência nacional»; «O papel dos postos indígenas no Processo de Assimilação»; «A noção de 'Colonialismo Interno' na Etnologia»; «Possibilidades de uma Antropologia da Ação», etc. Este libro, no obstante, reúne una colección de artículos escritos en un momento de transición, cuando se da la transformación del antiguo Servicio de Protección a los Indios en la Fundación Nacional del Indio. Más actual, sin embargo, es el libro del mismo autor titulado *A Crise do Indigenismo*, Editora da Unicamp, Campinas, 1988, 95 pp., que trata en su primera parte de los movimientos indígenas y la relación de los mismos con el indigenismo, formulando en su capítulo tercero las siete tesis sobre el indigenismo brasileño, una síntesis de sus ideas respecto a la relación entre indios y blancos y, especialmente, entre las sociedades indígenas y el Estado brasileño. Estas relaciones se desarrollan con mayor detalle en la segunda parte del libro, cuando aborda la postura de la Nueva República (el primer gobierno civil después de la dictadura militar), y constituye además uno de los primeros análisis de un problema fuertemente actual, como es la explotación minera en tierras indígenas.

Trabajos importantes para la comprensión de los temas tratados en el capítulo 9 son también los de Manuela Carneiro da Cunha. El primero de ellos, *Os Direitos do Índio*, Editora Brasiliense, São Paulo, 1987, 230 pp., cumple bien su objetivo de servir de «instrumento para los miembros de la Asamblea Constituyente de 1987, cuando se ocupen de la cuestión indígena». La autora reúne en este volumen algunos artículos que tratan de los derechos del indio según la legislación brasileña que precedió a la nueva constituyente, abordando principalmente la legislación sobre tierras indígenas, desde el período colonial hasta la Enmienda Constitucional de 1969. Incluye en el volumen artículos escritos en colaboración con otros autores, en los cuales se tratan el estatuto de la tutela del estado sobre los indios, así como un análisis comparativo de las legislaciones de diversos países referentes a sus poblaciones aborígenes (Australia, Canadá, Colombia, Estados Unidos, México, Nueva Zelanda, Paraguay, Perú y Venezuela). El segundo trabajo de Carneiro da Cunha, *Antropologia do Brasil*, Editora Brasiliense/Edusp, São Paulo, 1986, 173 pp., presenta una mayor diversidad temática, pero se menciona aquí teniendo en cuenta la parte referente a la

«etnicidad», cuando discute los criterios de indianidad creados por la FUNAI.

Dos libros dirigidos por Silvio Coelho dos Santos son importantes para la comprensión del vínculo entre el indigenismo y el derecho. El primero de ellos es *O Indio Perante o Direito*, Editora da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1982, 190 pp., que reúne trabajos de 14 especialistas, quienes discuten básicamente la cuestión de la incapacidad jurídica del indio, la naturaleza de la tutela ejercida por el Estado, además del análisis de los perjuicios derivados de la implantación de centrales hidroeléctricas en territorios indígenas. El segundo libro, titulado *Sociedades Indígenas e o Direito - uma questão de direitos humanos*, Editora da Universidade Federal de Santa Catarina, coedición con el CNPq, Florianópolis, 1985, 183 pp., cuenta con la colaboración de 11 investigadores que discuten, en primer lugar, las relaciones del Estado con las sociedades indígenas, y en segundo lugar, la situación de las tierras indígenas ante la legislación entonces vigente. El objetivo de esos textos es la búsqueda de mecanismos jurídicos capaces de defender la posesión por los indios de las tierras que ocupan.

Capítulo 10

Con referencia a los indios del tronco lingüístico tupí, además de los trabajos de Alfred Metraux y de Florestan Fernandes, mencionados en el capítulo 3, es recomendable la lectura de Charles Wagley y Eduado Galvão, *Os Indios Tenetehara (Uma Cultura em Transição)*, Ministério da Educação e Cultura, Río de Janeiro, 1961, 235 pp., originariamente publicado en inglés (*The Tenetehara Indians of Brazil: a culture in transition*, Columbia University Press, Nueva York, 1949), en que, además de un análisis de la cultura tradicional de este grupo tupí-guaraní, muestra cómo la flexibilidad y la disposición para aceptar los cambios fueron factores importantes en la supervivencia del grupo hasta el momento. El trabajo de campo fue realizado a comienzos de la década de los 40. Otro trabajo importante es el de Herbert Baldus, *Tapirapé: Tribo Tupi no Brasil Central*, Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1970, en el que el autor hace una exhaustiva comparación de las instituciones sociales de los tapirapés con otros grupos indígenas brasileños. La publicación de este libro por Baldus, poco antes de su muerte, estimuló a Charles Wagley a publicar también sobre los tapirapés el libro *Welcome of Tears, The Tapirapé Indians of Central Brazil*, Oxford University Press, Nueva York, 1977, donde se hace hincapié en el proceso

de despoblación sufrido por los tapirapés. Es interesante notar que tanto Baldus como Wagley iniciaron sus investigaciones entre esos indios en la segunda mitad de la década de los 30, y no publicaron el resultado de las mismas hasta cuatro décadas después.

Darcy Ribeiro y Berta G. Ribeiro son los autores de *Arte Plumária dos Indios Kaapor*, Río de Janeiro, 1957, álbum de 156 pp., 14 planchas en policromía, il., un análisis estético y etnológico de la excelente arte plumaria de los indios kaapor, grupo tupí del Maranhão. El libro se inicia con un intento de clasificación de las piezas plumarias de los indios brasileños, pero el tema central es la descripción de las verdaderas «joyas de plumas» que demuestran una capacidad creadora, un depurado conocimiento de la fauna, además de una perfecta adaptación de los kaapor a la floresta en que viven.

Los tupí-guaraní del sur del país, más conocidos por la denominación genérica de guaraníes, fueron estudiados en la década de los 40 por James Watson, que publicó «Cayuá Culture Change. A Study in Acculturation and Methodology», *American Anthropologist,* Memoir núm. 73, 1952, en que hace una análisis de las modificaciones producidas en la organización social y la cultura material de ese grupo guaraní. Los guaraníes también han sido estudiados por Egon Schaden, quien, en *Aspectos Fundamentais da Cultura Guaraní*, Difusão Européia do Livro, São Paulo, 1962, 190 pp., estudia el proceso de aculturación a que fueron sometidos esos indios en dos épocas distintas: la primera, en la etapa de las misiones jesuíticas; y la segunda, en el transcurso de los últimos cien años. El autor afirma haber encontrado diversas evidencias de la influencia de los jesuitas en la religión guaraní, lo que determina la necesidad de intentar identificar el «sentido y el alcance de las transformaciones derivadas de los trabajos misioneros de los siglos pasados».

Los mundurukus, famosos guerreros de la Amazonia, fueron investigados por Robert F. Murphy y Yolanda Murphy. El primero publicó «Munduruku Religion», Berkeley, University of California Publications, en *American Archaeology and Etnology,* vol. XLIX, núm. 1, 1958, cuyo tema central es la consecuencia del contacto sobre el sistema religioso. El autor analiza el cambio provocado por la desaparición de la caza, que tradicionalmente ocupaba una importante posición en relación con el mundo de los hombres. El libro contiene datos sobre héroes culturales, las creencias vinculadas al chamanismo, los rituales ligados a la guerra, las trompetas sagradas, además de una colección de 58 mitos. Dos años después, Murphy publicó *Headhunter's Heritage*, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles, 1960, 202 pp., una monografía que se refiere a varios aspectos de la cultura munduruku, conocidos por el hábito guerrero de coleccionar cabezas humanas como trofeos. El autor se preocupa por el impacto de la sociedad

nacional y los consecuentes cambios producidos en el nivel económico. Yolanda Murphy y Robert Murphy han publicado *Women of Forest*, Columbia University Press, Nueva York y Londres, 1974, 236 pp., donde utilizan los datos recogidos en la década de los 50 para analizar el papel de la mujer en una sociedad tribal definida como dominada por la cultura masculina. Se otorga especial atención al antagonismo sexual y a los medios a través de los cuales la mujer procura compensar su baja posición en la vida pública de los mundurukus. Los parintintines, que se autodenominan kagwahiv, fueron estudiados por Waud Kracke, autor de *Force and Persuation, Leadership in an Amazonian Society*, The University of Chicago Press, Chicago y Londres, 1978, 322 pp., que se preocupó básicamente por el papel del liderazgo político en un pequeño grupo tupí.

Una monografía moderna sobre los tupís es el libro de Eduardo Viveiro de Castro, *Araweté: os deuses canibais*, Jorge Zahar Editor/ANPOCS, Río de Janeiro, 1986, que es sin duda el más completo análisis del sistema cosmológico de una sociedad tupí contemporánea y de poco contacto con la sociedad nacional. Una comparación de diversos sistemas de parentesco tupí puede encontrarse en nuestro libro *Tupi: Indios do Brasil Atual*, FFLCH/USP, São Paulo, 1986, 303 pp.

Capítulo 11

Este capítulo ofrece una visión panorámica de los actuales grupos indígenas brasileños. Recomendamos al lector, en primer lugar, una bibliografía genérica que permite una comprensión global de las diferentes sociedades indígenas. La primera obra de consulta sobre los diferentes grupos indígenas brasileños es el *Handbook of South American Indians*, editado por Julian Steward, Smithsonian Instituion, Bureau of American Ethnology, Washington, 1946/59, principalmente los volúmenes I y III, además de los volúmenes V, VI y VII. Aunque los textos contenidos en el *Handbook* sean bastante antiguos, en muchos casos aún constituyen las únicas informaciones publicadas sobre diversos grupos. Una obra importante de referencia es la *Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira*, editada por Herbert Baldus. El primer volumen (Comisión del IV Centenario de la ciudad de São Paulo, São Paulo, 1954) contiene referencias a 1.785 publicaciones en que se menciona a los indios brasileños. El segundo volumen (Volkerkundliche Abhandlungen, Band IV, Hanover, 1968) añade 1.049 referencias más. El tercer volumen (Volkerkundliche Abhandlungen, Band IX, Hanover, 1984), editado por Tekla Haartmann, después del fallecimiento de Baldus, contiene 1.766 referencias más. En definitiva, los tres volúmenes constituyen un excelente

instrumento de trabajo para quien desea conocer la bibliografía existente sobre los indios brasileños.

Indians of Brazil in the Twentieh Century, editado por Janice Hooper, Institute of Cross-Cultural Research, Washington, 1967, hace accesible a los lectores de lengua inglesa importantes textos sobre los diferentes grupos indígenas brasileños. Son el artículo de Darcy Ribeiro sobre «Culturas e Linguas Indígenas Brasileiras»; el de Eduardo Galvão, «Areas Culturais Indígenas do Brasil, 1900-1959»; además de una «Synopsis of the Critical Bibliography of Brasilian Ethnology, 1953-1960», de Herbert Baldus. Completa el volumen un texto de Dale Kietzman que actualiza las informaciones de Ribeiro sobre la localización y filiación lingüística de los grupos indígenas brasileños. En esta misma línea, volvemos a referirnos al libro de Darcy Ribeiro, *Os Indios e a Civilização*, Editora Civilização Brasileira, Río de Janeiro, 1970, 495 pp., que reúne los más importantes trabajos del autor.

Indios do Brasil, Hucitec/Editora UnB, São Paulo/Brasília, 5.ª ed., 1987, de Júlio César Melatti, es el primer libro escrito por un especialista dirigido al gran público. Melatti describe y analiza las costumbres indígenas con la intención de demostrar que, como nuestros propios usos, los suyos tienen una razón de ser. Su objetivo es permitir que los lectores comprendan las instituciones indígenas sin la preocupación de definir cuáles son las buenas o las malas, cuáles deben ser mantenidas o modificadas, transmitiendo a los mismos la noción de que hasta los hechos del mundo físico se disciernen a través de una trama endocultural, de modo que la percepción del tiempo y del espacio y otras «realidades» responde a una convención que fijan las normas de un determinado grupo. Una versión en castellano de este libro se publicó en México, editorial SepSetentas, en 1973.

Las monografías producidas por la antropología brasileña sobre varios de sus grupos constituyen una lectura obligatoria para los lectores que estén más preocupados en profundizar su conocimiento sobre las sociedades indígenas de este país. Mencionaremos aquí sólo algunas de ellas, que consideramos importantes para un panorama de nuestra etnografía. Curt Nimuendaju, antropólogo nacido en Alemania y naturalizado brasileño, dejó cuatro monografías importantes: *The Serente*, Publications of the Frederick Webb Hodge Anniversary Publication Fund, IV, Southwest Museum, Los Ángeles, 1942. *The Eastern Timbira*, University of California Publications in American Archeology and Ethnology, vol. 41, Berkeley and Los Ángeles, 1946. *The Tukuna*, University of California Publications in American Archeology and Ethnology, vol. 45, Berkeley y Los Ángeles, 1952. *Os Apinayé*, Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi, vol. 12, Belém, 1956. Estas monografías han estimulado, en los últimos años, una serie de investigaciones entre los mismos indios o entre grupos semejantes, dando continuidad a la

obra de Nimuendajú. Es el caso de *Akwê-Shavante Society* de David Maybury-Lewis (Clarendon Press, Oxford, 1967), que estudia la sociedad xavante, muy próxima desde el punto de vista lingüístico y cultural a los xerentes estudiados por Nimuendaju. Los apinayés fueron reestudiados por Roberto Da Matta en *Um mundo dividido*, Editora Vozes Limitada, Petrópolis, 1976 (hay una versión inglesa de la Harvard University Press). William Crocker ha publicado hace poco su trabajo sobre los timbiras: *The Canela (Eastern Timbira), An Ethnographic Introduction*, Smithsonian Contribution to Anthropology, núm. 33, Washington, 1990. Para la comprensión de los timbiras es importante también la lectura de Júlio Cesar Melatti, *Ritos de Uma Tribo Timbira*, Editora Atica, São Paulo, 1978, en el cual estudia a los krahós, un grupo timbira muy semejante a los apinayés y a los canelas. A pesar del título, Melatti no se limita a la descripción de los rituales krahós, sino que ofrece informaciones fundamentales sobre el sistema de parentesco, la organización en mitades y el ciclo de vida de los mismos. Aunque no exista una monografía moderna con la preocupación de estudiar los aspectos tradicionales de los tukunas, es recomendable la lectura de dos obras sobre ese grupo del Alto Solimoes, que posee hoy la mayor población indígena de Brasil: Roberto Cardoso de Oliveira, *O Indio e o Mundo dos Brancos: a situação dos Tukuna do Alto Solimoes*, Difusão Européia do Livro, São Paulo, 1964; y João Pacheco de Oliveira Filho, *O Nosso Governo, os Tikuna e o Regime Tutelar*, Editora Marco Zero, Río de Janeiro, 1988. Los dos libros tratan más de la consecuencia del contacto para los tukunas, pero no dejan de hacer referencias y de discutir importantes aspectos de la cultura tradicional.

También sobre los jê, pero desvinculados de la problemática planteada por Nimuendaju, podemos citar los trabajos de Anthony Seeger, *Nature and Society in Central Brazil. The Suya Indians of Mato Grosso*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1981, 278 pp., en que hace un excelente análisis de la cosmología de los suyas, deteniéndose en la percepción que tienen del espacio y el tiempo, el sistema de parentesco y la organización política, además de la clasificación de los animales y de las plantas. Los bororos, un importante grupo del tronco macro-jê, han sido recientemente estudiados por Renate Brigitte Viertler, *A Duras Penas. Um histórico das relaçoes entre índios Bororo e «civilizados» no Mato Grosso*, FFLCH/USP, São Paulo, 1990, 212 pp., que consiste en un planteamiento histórico del contacto desde 1719 hasta nuestros días, con un análisis de los cambios socioeconómicos producidos como consecuencia de esa larga y traumática convivencia con los blancos. Silvia Caiuby Novaes también ha estudiado a los bororos en *Mulheres, Homens e Herois. Dinâmica e Permanência através do Cotidiano da vida Bororo*, FFLCH/USP, São Paulo, 1986, 273 pp., y hace una

descripción detallada de la vida cotidiana del grupo y de los mecanismos de permanencia cultural, a través de los cuales mantiene su identidad étnica a pesar de los casi tres siglos de contacto. Finalmente, con referencia a los xavantes, es necesario mencionar el trabajo de Aracy Lopes da Silva, *Nomes e Amigos: da prática Xavante a uma reflexão sobre os Jê*, FFLCH/USP, São Paulo, 1986, 293 pp., un análisis del sistema de los nombres de los xavantes y una comparación del mismo con esta práctica en las demás sociedades jê.

Con referencia a los grupos del tronco lingüístico tupí, remitimos al lector a la bibliografía comentada del capítulo 10.

Entre las monografías referentes a las sociedades de otros troncos lingüísticos, destacamos *Marriage among Trio*, Clarendon Press, Oxford, 1969, resultante de la investigación realizada por Peter Rivière entre esos indios de la frontera de Brasil con las Guayanas. El objetivo del libro es un análisis del sistema matrimonial trio, pero para ello describe muy bien los principios básicos de la organización social de ese grupo del tronco lingüístico karib. Alcida Ramos, que hace años está estudiando a los yanomamis, es la autora de *Memórias Sanumá, Espaço e Tempo em uma Sociedade Yanomami*, Editora Marco Zero/Editora UnB, Río de Janeiro, Brasilia, 1990, que es una revisión de su tesis de doctorado leida en 1971 en la Universidad de Wisconsin, Estados Unidos, a partir de los datos obtenidos en varias etapas de investigación de campo. Además de los estudios de relaciones interétnicas, el libro trata del liderazgo político y, principalmente, del sistema de los nombres entre los yanomamis, que se caracteriza por el fuerte uso de tecnonimias. Peter Silverwoos-Cope, en *Os Maku. Povo Caçador do Noroeste da Amazônia*, Editora UnB, Brasilia, 1990, hace un estudio de la ecología, organización social y cosmología de los makus, que viven en la frontera de Brasil con Colombia. Se trata de un grupo poco conocido, desde el punto de vista etnográfico, que vive en un régimen de subordinación con respecto a los indios tukanos, que dominan las márgenes del río Uapés.

Además de las monografías que tratan específicamente de aspectos de la cultura tradicional indígena, es recomendable la lectura de textos que hacen hincapié en la relación entre indios y blancos. En este sentido, son importantes las publicaciones resultantes del proyecto «Estudios de áreas de fricción interétnica en Brasil», coordinado por Roberto Cardoso de Oliveira. Destacamos entre ellas los siguientes libros: Roberto Cardoso de Oliveira, *O Processo de Assimilação dos Terena*, Museu Nacional, Río de Janeiro, 1960 (reeditado bajo el título *Do Indio ao Bugre*, Livraria Francisco Alves Editora, Río de Janeiro, 1976); del mismo autor, el ya citado *O Indio e o Mundo dos Brancos*, Difusão Européia do Livro, São Paulo, 1964; de Roque de Barros Laraia & Roberto Da Matta, *Indios e Castanheiros*, Difusão Européia do Liv-

ro, São Paulo, 1967 (2.ª ed., Editora Paz e Terra, Río de Janeiro, 1979); de Julio Cezar Melatti, *Indios e Criadores*, Monografias do Instituto de Ciências Sociais, Río de Janeiro, 1967; de Silvio Coelho dos Santos, *A Integração do Indio na Sociedade Regional*, Editora da UFSC, Florianópolis, 1970, e *Indios e Brancos no Sul do Brasil*, Edeme, Florianópolis, 1973; y de Edson Soares Diniz, *Os Indios Makuxi do Roraima*, Coleção Teses núm. 9, Faculdade de Filosofia, Ciência e Letras de Marilia, Marilia, 1972. Todos estos libros tratan de la situación de contacto entre indios y blancos. Roberto Cardoso de Oliveira (1964) se refiere a los terenas, indios que fueron descritos en el capítulo 6 y, en 1967, a los tukunas, la gran nación del alto Solimoes, que fue comprometida en un frente de extracción de goma que sometió a los miembros de ese grupo a un largo período de cautiverio. Laraia & Da Matta estudian las relaciones entre un frente de recolección de castañas del Pará y los grupos tupí (suruí y asurini) y jê (gavioes). Julio Cezar Melatti, a su vez, analiza la relación entre los indios krahós y un frente pastoril. Lo mismo hace Edson Soares Diniz con respecto al frente pastoril del Roraima, que entró en contacto con los indios makuxis. Finalmente, Silvio Coelho dos Santos reconstruye el proceso de contacto entre un frente colonizador, de origen europeo, y los indios xokleng, en Santa Catarina.

Los libros antes señalados no agotan la bibliografía etnográfica brasileña, pero seguramente permitirán al lector interesado entrar en contacto con la misma y tener un conocimiento más profundo sobre los habitantes de las florestas brasileñas.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Abbeville, Claude, 56, 66, 71.
Abreu, Capistrano de, 79, 83.
Alicuz, Luiz d', 99.
Aimorés, Pedro, 119.
Ajuricaba, 81.
Aldeinha, Neco de, 105.
Alencar, José de, 119.
Alincourt, Luiz d', 104.
Almeida, Matías Cardoso de, 74, 84.
Altenfelder, Fernando Silva, 104, 109.
Amaxu, 154, 197, 198.
Anchieta, José de, 44, 46, 59, 60, 62, 67.
Andrade, Mário de, 121.
Andrade e Silva, José Bonifacio de, 92, 93.
Andreoni, João Antônio, *véase* Antonil, André João.
Antonil, André João, 82.
Apia, 197.
Apoena, 136.
Aragão, Antonio Roiz de, 74.
Aubé, Leonce, 123.
Avis (dinastía), 48.
Azara, Félix de, 103.
Azeredo, Marcos de, 73.
Bach, J., 104.
Baldus, Herbert, 104, 182.
Barbacena (vizconde), 73.
Barbosa, Altair Sales, 34.
Barbosa, Genésio Pimentel, 136.
Barbosa Bronzique (familia), 105.
Barros, Sebastião Paes de, 73.
Blasquez, Antonio, 46, 47.
Blumenan, Hermann, 101, 123, 125.
Braga, José Peixoto da Silva, 77.
Brandão, Manoel, 79.
Brito, Francisco, 212, 214.
Brito, Mário da Silva, 121.
Brochado, J. P., 29.
Cabeza de Vaca, Alvar Núñez, 103.
Cabral, Pascoal Moreira, 77.
Cabral, Pedro Álvares, 13, 16, 41, 43, 72, 209.
Caminha, Pero Vaz de, 41, 42.
Cândido, Antônio, 119, 121.
Cardim, Fernão, 45, 55, 66.
Carvajal, frei, 24.
Caspar, Franz, 196.
Castelnau, Francis de, 99, 104, 110.
Cimitile, frei Luiz de, 124.
Cláudio (indio), 139.
Coimbra, frei Henrique de, 41.
Colón, Cristóbal, 10, 12, 13, 16, 43, 164, 221.
Comte, Augusto, 101, 117.
Constant, Benjamín, 122.
Correia, Pero, 61.
Coutinho, Francisco Pereira, 45.
Coutinho Beltrão, Maria da Conceição Mourais, 26.
Cunha, Félix da, 84.
Daniel, frei, 80.
Deeke, Frederico, 124.
Denis, Bayma, 159.
Dias, Antonio Gonçalves, 74, 120.
Durao, frei José de Santa Rita, 118, 119.
Durand de Villegaignon, Nicola, 45.
Ehrenreich, Paul, 35.
Elliot, João Henrique, 99 104.

Falcão, Fernando Dias, 77.
Favela, Pedro da Costa, 79.
Fawcett (coronel), 137.
Felipe II, rey de España, 48.
Fernandes, Florestan, 15, 55, 56, 64, 65, 68, 167, 193.
Fernandes, Manoel, 80.
Ferreira, Alexandre Rodrigues, 98.
Ferreira, Joaquim Alves, 99.
Fialho, Jão de Faria, 74.
Figueiredo, Gilberto Pinto, 145.
Florence, Hércules, 99, 100, 104.
Fontes, Telésforo Martins, 132.
Fric, Alberto Vojta, 125.
Fuchs (padre), 136.
Furtado, Francisco Xavier de Mendoça, 85.
Galeri, Giovanni, 145.
Galvão, Eduardo, 186, 201, 209, 216.
Gama, Basilio da, 118.
Gama, Vasco da, 41.
Gato, Manuel Borba, 74.
Gibbon, L., 95.
Gobineau (conde), 101.
Gomes, frei Gil, 219.
Gregório (indio), 112.
Guerra, Jão de Barros, 79.
Hassel, J. M. von, 95.
Henrique I el Cardenal, rey de Portugal, 48.
Herndon, W., 95.
Hertz, Robert, 192.
Horta Barbosa, Luiz Bueno, 128.
Hurt, Wesley, 20.
Huxley, Francis, 179.
Iaxaru-hú, 179.
Ihering, Herman von, 126, 127, 152.
João III, rey de Portugal, 46.
João IV, rey de Portugal, 50.
João VI, rey de Portugal, 89, 90, 93.
Junqueira, Carmen, 214.
Juruna, Mario, 157.
Knivet, Anthony, 63.
Koati, 197.
Kopenawa, David, 149.
Krenak, Airton, 158.
Kroeber, Alfred, 220.
Kuarikuara, 197.
Kubitschek, Juscelino, 139, 140.
Jucá, Romero, 149, 163.
Langsdorff, George Heinrich von, 99.
Lasarin, Rita de Almeida, 91.
Lemes, Fernão Dias Paes, 49.
Lemos, Gaspar, 41.
Lemos, Miguel, 122.
Leonardo (indio), 139.
Lery, Jean de, 26, 55, 62, 67.
Leverger, Augusto, 99.
Levi-Strauss, Claude, 121, 212, 220.
Lopes, Joaquim Francisco, 99, 104.
Lowie, Robert, 220.
Maciel, Bento, 24.
Magalhaes, Domingo José Gonçalves, 118.
Magalhaes, Gonçalo Jorge de, 93.
Matta, Roberto da, 220.
Manuel I el Afortunado, rey de Portugal, 41, 48, 82.
María I, reina de Portugal, 89.
María II, reina de Portugal, 93.
Martins, Karl Friedrich von, 94.
Mascarenha, José de Assiz, 93.
Mavatxinin, 139.
Mazarino (cardenal), 50.
Meggers, Betty, 20, 21, 23-25.
Meireles, Apoena, 214.
Meireles, Francisco, 136.
Melatti, Julio César, 86.
Meliá, Bartolomé, 47.
Metraux, Alfred, 15, 68, 69.
Midlin, Betty, 214.
Miguel I, rey de Portugal, 93.
Montaigne, Michel Eiquem de, 58.
Murdock, George, 220.
Murphy, Robert, 95, 184, 185, 197.
Museani, 197.
Navarro, Manuel Alvares, 84.
Neto, Carlos A. Moreira, 81, 94.
Nimuendaju, Kurt, 133, 199, 220.
Nóbrega, Manoel da, 46, 47, 59, 68, 69.
Oberg, Kalervo, 104.
Oliveira, João Pacheco de, 222.
Oliveira, Roberto Cardoso de, 103, 104, 106, 109, 111, 113.
Orellana, Francisco de, 24, 79.
Orlando (indio), 139.
Otoni, Teófilo, 101.
Pais, Fernão Dias, 73.
Palheta, Francisco Melo, 79.
Patrocínio, José do, 122.
Pedro I, rey de Brasil, 92, 93.

Pedro II, emperador del Brasil, 101, 123.
Pedro VI, rey de Portugal, 89.
Pires, Gonçalo, 79.
Pohl, João Emanuel, 91.
Prous, André, 21.
Rabelo, Manuel, 128.
Ramos, Alcida, 161.
Rattray-Hay, Alexandre, 104.
Ribeiro, Darcy, 114, 127, 129, 130, 205, 214.
Ribeiro, Francisco Pires, 74.
Ribeiro, Gustavo, Lins, 163.
Ribeiro, João, 49.
Rodrigues, Bartolomeu, 79.
Rondon, Cândido Mariano da Silva, 126-130, 161, 212.
Rousseau, Jean-Jacques, 86.
Sá, João Correa de, 73.
Saciloti (padre), 136.
Saint-Hilaire, Etienne Geoffroy, 89, 91.
Salvador, frei Vicente do, 43, 82.
Sánchez Labrador, José, 98, 103.
Santos, Silvio Coelho dos, 123.
Sarakoa, 197.
Sardinha, Afonso, 73.
Scatamacchia, María Cristina, 29.
Schaden, Egon, 71.
Schmidel, Ulrich, 103.
Schmidt, Max, 104.
Schmitz, Pedro Ignacio, 32, 34.
Schultz, Harald, 35.
Sebastião, rey de Portugal, 48.
Serra, Ricardo Franco de Almeida, 99, 104.
Sevá, Oswaldo, 143.
Silva, Bartolomeu Bueno da, 76, 221.
Silva, Fernando Altenfelder, 20.
Simonsen, Roberto, 82.
Soares, Gabriel, 197.
Sousa, Gabriel Soares de, 63, 64.
Sousa, Pedro Lopes de, 44, 54.
Sousa, Tomé de, 46.
Souza, José de, 80, 81.
Spix, J. B. von, 94.
Staden, Hans, 55.
Tannay, Alfonso d'Escragnole, 74.
Tannay, Alfredo d'Escragnolle, vizconde de, 99, 100, 104, 105.
Tavares, Antonio Raposo, 50.
Teixeira, Pedro, 24, 79.
Thevet, André, 61, 62, 65, 69, 70.
Tibiriça, João, 119.
Torres, Heloisa Alberto, 25, 26, 151.
Tsuedsi, 155.
Tupari, 196.
Tupinambá, José, 119.
Vargas, Getúlio, 126, 134.
Vasconcelo, Diogo de, 76.
Velho, Domingos Jorge, 84.
Velho, Manuel García, 74.
Vespucio, Américo, 43.
Vieira, Antonio, 50, 51.
Vilela, Antonio, 79.
Viveiros de Castro, Eduardo, 201.
Wagley, Charles, 186, 201.
Wiener, Carlos, 22.
Willems, Emílio, 35.
Wirá, 199.
Xangrê, 155.

ÍNDICE TOPONÍMICO

Acoriatos (río), 80.
Acre, 126, 140, 214, 216.
África, 14, 41, 86, 204.
Aguarico, 79.
Aguas Belas, 207.
Alatras, 90, 206, 207.
— río, 83.
Alcácer-Quibir (batalla), 48.
Aldeinha, 111-113.
Amapá, 214, 218.
Amaro Leite, 96, 97.
Amazonas, 93, 216.
— río, 25, 29, 79, 81, 82, 93-95, 159, 205, 217, 218.
— valle, 23.
Amazonia, 12, 20, 23, 25, 26, 50, 81, 83, 93, 95, 126, 133, 134, 140, 141, 144-146, 149, 159, 162, 214, 218.
América, 10, 14, 21, 26, 73, 164, 221.
América del Sur, 29, 32, 41, 50, 89, 160.
Anastácio, 112.
Andes (cordillera), 10, 19.
Apa, 105.
Apurina (río), 80.
Aquidanana, 107, 111, 112.
Aragarças, 135.
Araguaia (río), 97, 135, 210, 219, 221.
— valle, 29, 141, 220.
Araribá, 104, 209.
Areoes, 212.
Argentina, 31, 69, 209.
Aripuana (río), 212.
Arraias, 75.
Aruana, 210.
Asia, 9, 10, 43.
Atlántico (océano), 79, 208.
Autaz (río), 94.
Bahía de Todos los Santos, 44-48, 50, 51, 54, 74, 82, 84-131, 206.
Bananal (isla), 35, 98, 111, 135, 210, 221.
Barra do Garça, 139, 140, 147.
Barracão, 179.
Belém, 51, 81, 93, 135, 140, 148, 218.
Belo Horizonte, 20.
Boa Vista, 141, 142, 145, 146, 217.
Bodoquena (sierra), 214.
Bolivia, 126.
Bonito, 105.
Branco (río), 79, 218.
Brasilia, 122, 139, 140, 148, 151, 219.
Brejão, 111.
Buraco, 112.
Buriti, 111, 112.
Cabo Frío, 44, 45.
Cabo Verde, 83.
Cachoeirinha, 106, 111.
Calcuta, 41.
Calha Norte, 140, 160, 161.
Campanha, 97.
Campo Grande, 107, 112, 113, 214.
Cana Brava (río), 96.
Capim (río), 199.
Carajás (sierra), 144, 145, 219.
Carandá, 77.
Carapana (río), 95.
Carolina, 97.
Carretao, 91, 96, 210.
Catanéa, 29.

Ceará, 206, 207.
— río, 83.
Coari (río), 95.
Colombia, 23, 140.
Coligny (isla), 45.
Colônia, 179.
Congonhas, 75.
Corumbá, 126.
Coroa Vermelha (isla), 41.
Cuiabá, 104, 126.
— río, 77, 78, 100, 212, 216.
Curitiba, 20, 123.
Curruru, 154.
Cururu (río), 95.
Chaco, 98.
Desterro, 123.
Diamantino, 153.
Doce (río), 76, 131.
Dos Irmaos (sierra), 83.
Dourados, 111, 214.
España, 51.
Espíritu Santo, 73, 75, 208, 209.
Estados Unidos, 13, 117, 154, 162.
Europa, 50, 86, 117, 123, 162.
Florianópolis, 20.
Francia, 122.
Francisco Horta, 111.
Garças (río), 135.
Gi Paraná (río), 80.
Goiânia, 20, 134.
Goiás, 32, 33, 50, 75, 76, 78, 91, 95, 99, 134, 135, 204, 209, 210, 220, 221.
Governador (isla), 26-28, 55.
Grajaú, 208.
Gran Chaco, 30.
Guanabara, 27, 55.
Guanandi, 112.
Guaporé (río), 29.
— valle, 31.
Guaratiba, 27, 28.
Guayana Francesa, 218.
Guinea, 41.
Gurupi (río), 208.
Gurupiuma, 179.
Guyana, 218.
Ilhéus, 131.
India, 10, 41, 43.
Inglaterra, 89.
Ipegue, 111.
Iriri (río), 218.
Isla Grande, *véase* Governador (isla).
Itabuna, 131.
Itacajá, 98.
Itacajaí (valle), 101, 118, 124.
Italia, 118.
Itaparica (isla), 45.
Japón, 150, 162.
Jaraguá, 73.
Jequitinha, 74.
Joinvile, 101, 123, 124.
Jurá, 79.
Juruá (río), 143, 216.
Juruena (río), 212.
Koruké, 55.
Kumamoto, 150.
Lages, 123, 124.
Lagoa Santa, 22, 23.
Lalima, 111.
Limão Verde, 111.
Luciara, 147.
Madeira (río), 29, 80, 94, 95, 133, 217.
— valle, 31, 79.
Maici (río), 95.
Makuxi, 179.
Manaus, 79, 81, 134, 135, 141, 142, 145, 146, 217.
Manguinhos, 26.
Manuel Alves Pequeno (río), 98.
Maracajú, 105, 111.
Marajó (río), 23-26.
Maranhão, 48, 50, 51, 64, 69, 72, 83-85, 98, 130, 144, 206, 208, 220.
María I, 91.
Mariana, 75.
Maricoa (río), 80.
Marmelos (río), 94, 95.
Marruecos, 48.
Mato Grosso, 35, 50, 97, 98, 106, 112, 135, 147, 153, 155, 210, 212, 214.
Mato Grosso so Sul, 210, 214.
Manés (río), 80.
Montará (río), 95.
Mbotetu (río), 78.
Mearin (río), 208.
Meruri, 154.
Mesoamérica, 10, 19.
México, 19.
Miamo, 175.
Minas Gerais, 22, 50, 74-78, 90, 101, 131, 208, 209.

Miranda, 100, 105, 107, 111.
— río, 103.
Monte Pascoal, 41.
Moreira, 104, 111.
Mortes (río), 135.
Napo (río), 79.
Natividade, 97.
Negro (río), 79, 81, 123, 217.
Nioaque, 111.
Ouro Preto, 74, 75.
Pacajá (río), 175.
Paiamino (río), 79.
Palma, 220.
Pantanal, 98, 107.
Pará, 50, 51, 69, 98, 143, 144, 148, 154, 214, 218-220.
— río, 10, 24, 29, 53, 208, 210.
Paragominas, 148.
Paraguaçu (río), 50.
Paraguay, 126, 209.
— río, 29, 78, 99, 103, 214.
Paraíba, 206, 207.
Paraná, 21, 209.
— río, 10, 29, 53.
Pardo (río), 74.
París, 121.
Parnaiba (río), 83.
Passarinho, 111.
Pau d'Arco, 83.
Pernambuco, 45, 48, 82, 206, 207.
Perú, 73, 79.
Piauí, 50, 83, 206.
Pico de Papagaio, 220.
Pindaré (río), 208.
Pindó-Usú, 55.
Pirayiju, 55.
Pitinga, 146.
Pontal, 96.
Porto Alegre, 20, 101.
Porto Imperial, 96, 97.
Porto Nacional, 97.
Porto Seguro, 41, 54.
Porto-Velho, 141, 212.
Portugal, 41, 43-45, 48, 50, 89, 92.
Potosí, 73.
Puerto Esperança, 106.
Quito, 79.
Recife, 20.
Ribeira (valle), 29.
Río de Janeiro, 21, 26, 44, 45, 55, 75, 77, 89, 164, 208, 209.
Río Grande do Norte, 84, 206.
Río Grande do Sul, 29, 123, 209.
Roma, 60, 204.
Roncador (sierra), 135.
Rondônia, 147, 212, 214, 216.
Roraima, 144, 149, 163, 214, 218.
Rusia, 99.
Sabará, 75.
Salvador, 75, 83, 206.
San Francisco, 74.
— río, 50, 83, 207.
San José, 96.
Santa Catarina, 21, 29, 101, 123, 156, 209.
Santa Cruz (isla), 41.
Santarém, 93, 139, 140, 216.
Santo Antonio, 81.
São Felix, 96, 136.
São João del Rey, 75.
São José de Mossamedes, 91.
São José de Tocantins, 96.
São Leopoldo, 101.
São Luiz, 51.
São Luiz de Maranhão, 144, 199.
São Paulo, 21, 29, 49, 73, 74, 76, 77, 90, 98, 104, 106, 126, 131, 208, 209, 214, 221.
São Vicente, 45.
Sergipe, 206, 207.
— río, 83.
Serra Pelada, 148.
Serranópolis, 32.
Sidrolândia, 111.
Solimoes, 94, 159, 216, 217.
Sono (río), 97, 220.
Surinam, 218.
Surucucus (sierra), 144.
Tajo (río), 41.
Tapupuna, 142.
Taquari, 142.
Tararao, 143.
Teles Pires (río), 211, 212.
Tapajós (río), 24.
Tieté, 209.
— río, 29, 77.
Tiradentes, 75.
Tocantinia, 97.
Tocantins, 29, 50, 73, 76, 79, 83, 85, 93, 97, 140-143, 164, 214, 220, 221.
— río, 90, 175, 218, 219.

Tordesillas (tratado), 13, 50.
Traiçao, 207.
Tropas (río), 95.
Tucurui, 142, 143.
União, 111.
Urubu (río), 79, 95.
Uruguay, 50, 209.
— río, 29.
Velhas (río), 74.
Venezuela, 218.
Véneto, 118.
Viena, 125, 126.
Xingu (río), 98, 135, 137, 139-141, 151, 211, 212, 218, 219.

Este libro se terminó de imprimir
en los talleres de Mateu Cromo Artes Gráficas, S. A.
en el mes de septiembre de 1993.

El libro *Los indios de Brasil,* de Roque Barros Laraia, forma parte de la Colección «Indios de América», dirigida por el profesor Claudio Esteva-Fabregat, Catedrático de Antropología Cultural de la Universidad de Barcelona.

COLECCIÓN INDIOS DE AMÉRICA

- Los indios del Perú.
- Esquimales.
- Los indios de las Antillas.
- Los indios de Argentina.
- Los indios de Colombia.
- Antropología biológica de los indios americanos.
- Indios de los Estados Unidos anglosajones.
- Los indios del Canadá.
- Los indios de Guatemala.
- Los indios del Gran Suroeste de los Estados Unidos.
- Los indígenas de Filipinas.
- Los indios de Uruguay.
- Los indios de Brasil.

En preparación:

- Los indios de México.
- Los indios de Bolivia.
- Los indios de Paraguay.
- Los indios de Centroamérica.
- Los indios de Venezuela.
- Los indios de Ecuador.
- Inmigraciones prehistóricas.
- Los indios de Chile.
- Guía de fuentes documentales etnográficas.

DISEÑO GRÁFICO: JOSÉ CRESPO

La Fundación MAPFRE América, creada en 1988, tiene como objeto el desarrollo de actividades científicas y culturales que contribuyan a las siguientes finalidades de interés general:

Promoción del sentido de solidaridad entre los pueblos y culturas ibéricos y americanos y establecimiento entre ellos de vínculos de hermandad.

Defensa y divulgación del legado histórico, sociológico y documental de España, Portugal y países americanos en sus etapas pre y postcolombina.

Promoción de relaciones e intercambios culturales, técnicos y científicos entre España, Portugal y otros países europeos y los países americanos.

MAPFRE, con voluntad de estar presente institucional y culturalmente en América, ha promovido la Fundación MAPFRE América para devolver a la sociedad americana una parte de lo que de ésta ha recibido.

Las *Colecciones MAPFRE 1492*, de las que forma parte este volumen, son el principal proyecto editorial de la Fundación, integrado por más de 250 libros y en cuya realización han colaborado 330 historiadores de 40 países. Los diferentes títulos están relacionados con las efemérides de 1492: descubrimiento e historia de América, sus relaciones con diferentes países y etnias, y fin de la presencia de árabes y judíos en España. La dirección científica corresponde al profesor José Andrés-Gallego, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

EDITORIAL
MAPFRE

9 788471 006202

Roque Barros Laraia

LOS INDIOS DE BRASIL

COLECCIÓN INDIOS DE AMÉRICA